المجلد الاول من العنايه على الوقايه
للمولى علاء الدين علي بن عمر الاسود

٦

باب التيمم ١٣ كتاب الصلوة ٢٠ باب الاذان ٢٢ باب شروط الصلوة ٢٥ باب صفة الصلوة ٢٧
باب الحدث في الصلوة ٤٠ باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها ٤٠ باب الوتر والنوافل ٤٥ فصل عند الكسوف يصلي الامام ٤٩
باب ادراك الفريضة ٥٠ باب قضاء الفوائت ٥٢ باب السهو ٥٣ باب صلوة المريض ٥٦
باب سجود التلاوة ٥٧ باب المسافر ٥٩ باب الجمعة ٦١ باب العيدين ٦٤ باب صلوة الخوف ٦٦
باب الجنائز ٦٣ باب الشهيد ٦٧ باب الصلوة الكعبة ٦٩ كتاب الزكاة ٦٩ باب زكوة الاموال ٧١
باب العاشر يعوم نصب على الاخذ صدقة التجار ٧٦ باب الركاز ٧٧ باب زكاة الخارج ٧٩ باب المصارف ٨٠ باب الفطرة ٨٢
كتاب الصوم ٨٤ باب موجب الاثم ٨٦ باب الاعتكاف ٩٢ كتاب الحج ٩٤ باب القران والتمتع ١٠٥
باب الجنايات ١٠٨ باب الاحصار ١١٨ كتاب النكاح ١٢٢ باب الولي والكفو ١٢٧ باب المهر ١٣٣
باب نكاح الرقيق ١٤٠ باب القسم ١٤٥ باب الرضاع ١٤٦ كتاب الطلاق ١٤٩ باب ايقاع الطلاق ١٥٢
باب التفويض ١٦١ باب الحلف بالطلاق ١٦٥ باب طلاق المريض ١٦٧ باب الرجعة ١٦٩ باب الايلاء ١٧٣
باب الخلع ١٧٤ باب الظهار ١٧٦ باب اللعان ١٨٠ باب العنين ١٨١ باب العدة ١٨٣
باب النسب والحضانة ١٨٦ باب النفقة ٢٠٠ كتاب العتاق ٢٠٦ باب عتق البعض ٢٠٩ باب الحلف بالعتق ١١٤
باب التدبير والاستيلاد ٢١٦ كتاب الايمان ٢١٨ باب حلف الفعل ٢٢٣ باب حلف القول ٢٢٩
كتاب الحدود ٢٣٤ باب وطي يوجب الحد اولا ٢٣٦ باب حد الشرب ٢٤٠ باب حد القذف ٢٤١ فصل في التعزير ٢٤٣

كتاب السرقة ٢٤٤ فصل لقطع يمين السارق ٢٤٨ باب قطع الطريق ٢٥١ كتاب الجهاد ٢٥٣
باب المغنم وقسمته ٢٥٥ باب استيلاء الكفار ٢٥٩ باب المستأمن ٢٦٠ باب الوظائف ٢٦٦
فصل في الجزية ٢٦٣ باب المرتد ٢٦٥ باب البغاة ٢٦٨ كتاب اللقيط ٢٦٩ كتاب اللقطة ٢٨٠
كتاب المفقود ٢٧٢ كتاب الشركة ٢٧٣ كتاب الوقف ٢٧٨

عناية على الوقاية للمولى علاء الدين علي بن عمر الاسود المتوفى سنة ٨٠٠

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 425/1

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله تعالى ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى علم

٥٩٢
سطر ٢٧

RAĞIP P.
Ka. N.
556

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

اكتفى المصنف رحمه الله بلفظ الواحد مع كثرة الطهارات لان الاصل ان المصدر لا يثنى ولا يجمع لكونه اسم
جنس يشمل جميع انواعها وافرادها فلا حاجة الى لفظ الجمع ثم اعلم ان في ساير كتب الفقه قدمت العبادات
على المعاملات والمزاجر لكونها اهم من غيرها ثم الصلوة قدمت على غيرها لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان
بالله كما قال الله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي صلعم الصلوة عماد الدين ومن اراد تفضيل الجملة بذا
بمنصب العبادة وهي من اعلى معالم الدين ما خلت شريعة المرسلين عنها ثم قدمت الطهارة على الصلوة لانها شرط الصلوة
والشرط مقدم على المشروط لتوقف حكم المشروط على وجود الشرط ثم اختصت الطهارة بالبداية من بين ساير
الشروط لانها اهم من غيرها لانها لا تسقط بعذر من الاعذار وكذلك استقصى الله تعالى في بيان هذا الشرط ما لم يستقص
في بيان غيرها من الشرايط ثم الطهارة في اللغة النظافة وفي الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة بصفة
مخصوصة قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية اي اذا اردتم القيام الى
الصلوة وانما عبر عن ارادة القيام بالقيام لان القيام متسبب عن الارادة اذ القيام لا يوجد بدونها
فاقام المسبب مقام السبب للملابسة بينهما وللايجاز الكلام عند عدم اللبس اعلم ان المصنف ابتدأ
باية من كتاب الله تعالى تبركا وان كان من حق الدليل ان يكون مؤخرا عن المدلول في الايراد ولان الاحكام انما
تؤخذ من الاصول فكانت الاحكام فرعا لها وكل ترتيبا وجب طبعا فيوجب وضعا والاصول ثلثة الكتاب ويتبعه
شريعة من قبلنا والسنة ويتبعها الآثار والاجماع ويتبعه تعامل الناس والقياس اصل رابع ويتبعه التحري
واستصحاب الحال كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري وبظاهر الاية استدل اصحاب الظواهر فقالوا سبب وجوب
الطهارة القيام الى الصلوة وهذا فاسد لان النبي صلعم صلى خمس صلوات بوضوء واحد فقال له عمر رض رأيتك اليوم
تفعل شيئا لم تكن تفعله فقال عمدا فعلت كيلا تحرجوا وقال اهل الطرد سبب الحدث لدورانه معه وجودا
وعدما وهذا فاسد لان السبب ما يكون مفضيا الى الشيء والحدث رافع لها فكيف يكون الحدث سببا لها
وعندنا سبب وجوب الطهارة الصلوة والحدث شرطها لانها تنسب اليها وتقوم بها ولكونها شرط الصلوة
فوجب ان يكون سبب وجوبها الصلوة لا غير قياسا على ساير الشروط من استقبال القبلة وازالة النجاسة
وهذا لان شرط الشيء تبع له وانما يصير تبعا له ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير متبوعا لسببه
لا المشروط ثم ذكر المرافق بلفظ الجمع والكعبين بلفظ التثنية لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد
على الآحاد ولكل يد مرفق فصحت المقابلة ولو قيل الى الكعاب لكان الواجب غسل كل رجل الى كعب
واحد فذكر بلفظ التثنية ليتناول الكعبين من كل رجل فان قيل ما ذكرتم من المقابلة موجود في قوله
وايديكم وارجلكم وكان ينبغي ان يغسل يد واحد ورجل واحد قلنا الاصل ما ذكرنا ويجوز ان
يترك الاصل كما في قوله حافظوا على الصلوات بدليل خارجي وقد دل الدليل هنا وهو فعل النبي صلعم والاجماع

لكونها

المسلمين

المسلمين ونفي الحكم عن الاصل ضرورة لدليل لا يمنع التمسك في صورة فقد ذكر الدليل قوله الآية بالرفع والنصب
الرفع على معنى الآية بتمامها والنصب على معنى اتم الآية قوله ففرض الوضوء غسل الوجه الفاء للتفسير والفرض بمعنى المراد
كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه والاضافة للبيان لان الفرض قد يكون من الوضوء وقد يكون من غيره والفرض
في اللغة عبارة عن التقدير والقطع قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام
فيها قطعا وفي الشرع عبارة عن حكم مقدر لا يحتمل زيادة ونقصانا ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ويقال
لا يفوته الجواز بفوته وآية الوضوء يدل على فرضية ما قلنا لانها على التأويل الثاني فظاهر وكذا على الاول
لان هذا النص قطعي والوضوء بالضم المصدر وبالفتح ما يتوضأ به مأخوذ من الوضاءة وهي النظافة وفي
الشرع يراد به نظافة مخصوصة والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة قوله من الشعر الى الاذن واسفل
الذقن اي الوجه من قصاص الشعر وهو حيث ينبت شعر الرأس الى الاذن فيكون ما بين العذار والاذن داخلا
في الوجه كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد رح فيفترض غسله وعليه اكثر مشايخنا ومن الشعر الى اسفل الذقن فتم حدود
الوجه من الاطراف الاربعة وذلك لان الوجه اسم لما يواجه الناظر اليه والمواجهة تقع بهذه الجملة فكانت هذه
الجملة وجها فيجب غسله غير ان ادخال الماء في العينين ليس بشرط للحرج فقد كف بصر من تكلف ذلك كابن عمر
وابن عباس رضي الله عنهما قوله وما بين العذارين والاذن منه اي البياض الذي بين العذار وشحمة الاذن
من الوجه حتى يجب غسله عندهما خلافا لابي يوسف لان البشرة التي نبت عليها الشعر لا يجب ايصال الماء اليها
فما هو ابعد اولى وقال الامام يجب ثمة لانه استتر بالشعر ولا شعر هنا فبقي على ما كان وهذه المسألة ليست
من نسخة صدر الشريعة قوله واليدين والرجلين مع المرفقين والكعبين معطوف على الوجه يعني فرض الوضوء غسل
اليدين مع المرفقين وغسل الرجلين مع الكعبين خلافا لزفر في الغايتين لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ولنا ان الغاية متى كانت للاسقاط ما وراءها تدخل ومتى كانت لمد الحكم اليها
لا تدخل وهذه للاسقاط ما وراءها اذ لو اقتصر على وايديكم لتناول الى الاباط لان اليد اسم لهذه الجملة فبقيت
الغاية داخلة بمطلق الاسم وفي الصوم لمد الحكم اليها اذ الصوم يتناول امساك ساعة فان من حلف لا يصوم
يحنث بصوم ساعة فلم يدخل والكعب العظم الناتي لا المفصل اذ يقال ضرب كعب فلان وروى هشام
عن محمد انه المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك لان الكعب اسم للمفصل ومنه كعوب الرمح
والذي في وسط القدم مفصل وهذا سهو من هشام لم يرد محمد تفسير الكعب هنا في الطهارة وانما اراد
في المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع خفيه اسفل من كعبيه واما في الطهارة فلا شك انه العظم الناتي المتصل بعظم
الساق ولذا قوله عليه الصلوة والسلام الصقوا الكعاب بالكعاب يعني في الصلوة كذا في المبسوط
قوله ومسح ربع الرأس معطوف على قوله غسل الوجه يعني فرض الوضوء مسح ربع الرأس لا يقال هذا المقدار غير مقطوع
به للاختلاف فكيف يكون فرضا لانا نقول الفرض على نوعين قطعي وهو كما ذكرت وظني وهو الفرض على زعم المجتهد

ابن العز بك النبي

الى الاباط رح نسخة

كايجاب الطهارة بالفصد والحجامة عند اصحابنا فانهم يقولون تفترض عليه الطهارة عند ارادة الصلوة وبتوامى(?)
قبيل الكل وما(?) آل فى المزيد(?) فى مسح الراس ادنى ما ينطلق عليه اسم الراس اذ الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
وقال مالك كله لان الباء صلة كما فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وقال الحسن البصرى اكثر الراس لان للاكثر حكم الكل قلنا
الباء متى دخلت فى آلة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه لا الآلة كمسحت راس اليتيم بيدى ومتى دخلت فى محله تعدى
الفعل الى الآلة فيستوعبها لا المحل كما فى الآية فيقتضى ممسوحية بعض الراس وهو مجمل يحتمل السدس والربع والثلث
وغيرها وما روى المغيرة ذو(?) انه عليه السلام مسح على ناصيته صار بيانا له ولا يقال حديث المغيرة ليس بدليل لانه
يدل على فرضية عين الناصية والمدعى قدر الربع لان الحديث يحتمل التعيين وبيان المقدار ولو حملناه على التعيين يكون
نسخا ولو حملناه على المقدار يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ فحملناه على ما يصلح لا على ما لا يصلح قوله
ولحيته اى ربع لحيته وعنه اى ليس فرض مسح كلها لانها قامت مقام ما تحتها وذا يغسل كلها وعنه لا يجب مسح شئ منها اذ وظيفته
الغسل وسقوطه لكونها بما(?) فسقط اصلا كاليد المقطوعة لنا ان هذه وظيفة انتقلت الى الشعر فيتقدر بالربع
كمسح الراس وايصال الماء الى ما استرسل من الشعر عن الذقن لا يجب لانه ليس من الوجه خلافا للشافعى له ان ما استرسل
تبع لما اتصل بالوجه فصار من الوجه فيمسح كله ولنا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم واسم الوجه لا يتناول اللحية بل ينفى عنها
تقول رايت وجهه دون لحيته واذا لم يتناول الكلام لم يجب ايصال الماء اليه قوله وسننه اى سنة الوضوء والاضافة
للبيان كما ذكرنا قال الامام المعروف بخواهرزاده حد السنة ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل المواظبة من غير ترك
ويوجر باتيانها ويلام على تركها ومن يتناول القولى والفعلى قوله للمستيقظ غسل يديه الى الرسغين ثلثا
قبل ادخالهما الاناء لقوله عم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده فى الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدرى
اين باتت يده نهى عن الغمس على وجه التاكيد والنهى العارى عنه يقتضى التحريم لكن الاولى فى زمن النهى قبل الغسل لا احتساب(?)
عن المحرم واجب بالغسل يصير مجتنبا فيجب بالنظر الى اول الحديث وبالنظر الى آخره لا يجب اذ رآك(?) توهم النجاسة
اذ معناه لا يدرى اين باتت يده من مكان طاهر او نجس ومتى شك فى النجاسة يستحب غسلها ولا يجب فالتعلق(?)
لا يزول بالشك فقلنا بامرينهما(?) وهو السنة ولان اليد آلة التطهير لانه يطهر اعضاؤه بها فيسن الابتداء
بتطهيرها ليحصل بها التطهير ولهذا يغسلها الى الرسغ لان الكفاية به يحصل ثم غسلها وان كان
فرضا لكن تقديم غسلها الى رسغيه سنة وينوب عن الفرض كالفاتحة ينوب عن الواجب بخبر التعيين
وعن الفرض بالنص وذكر الاناء فى الحديث بناء على عادتهم لانهم كانوا يبولون على ابواب المساجد ويتوضؤن
منها وفى ديارنا الاجانات فى الحمامات بمنزلة ذلك وكيفية الغسل فى الاناء ان كان الاناء صغيرا ياخذه
بشماله ويصب الماء على يمينه ثلثا ثم ياخذه بيمينه ويصب على اليسرى كذلك وان كان كبيرا لا يمكن
رفعه فان كان فيه كوز صغير يفعل كما ذكرنا وان لم يكن يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة فى الاناء
ويصب على كفه اليمنى ويدلك الاصابع بعضها ببعض حتى يطهر ثم يدخل يده اليمنى فى الاناء ويغسل اليسرى

ثالثهن

ثالثهن محمول على الاناء الصغير فلا يدخل اليد اصلا وفى الكبير على ادخال الكف ثم اعلم ان الشرط فى الحديث يحتمل
انه خرج مخرج العادة فلا يختص غسل اليدين بالاستيقاظ بل يسن مطلقا قال مولانا نجم الدين الزاهدى فلما ظفرت بالرواية عن محمد رحمه الله
فى المحيط وتحفة الفقهاء وجمع نجم الائمة البخارى ان غسل اليدين الى الرسغ فى ابتداء الوضوء سنة على الاطلاق
زال الاشتباه بحمد الله تعالى على ان توهم النجاسة فى آلة التطهير شامل للكل فيكون الاستنان شاملا
ويحتمل ان يكون شرطا ولهذا قيد به فى الايضاح وشرط فى مختصر القدورى والكرخى وسائر شروح المختصر وذكر
فى شرح الآثار انما نهى لاحتمال تنجس اليد اذ عادتهم ان لا يستنجوا بالاحجار ولا بالماء حتى لو نام مستنجيا
لا حاجة الى غسل يديه الى الرسغين والرسغ منتهى الكف عند المفصل قوله وتسمية الله تعالى معطوف
على غسل يديه ابتداء اى فى ابتداء الوضوء لقوله عم من توضأ وذكر اسم الله كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ
ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهورا لاعضاء وضوئه وفى رواية لا صلوة له فان قيل روى عن النبى عم
انه قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله قيل الخبر خبر واحد فلا يثبت به ما تم الثلوين(?) على انه محمول على نفى
الفضيلة والكمال كقوله عم لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد ثم ان العلماء اختلفوا فى لفظ التسمية قال
الطحاوى يقول بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وعن الوبرى يتعوذ فى ابتداء الوضوء ويبسمل بعد كذا(?)
والافضل فيه ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم والاصح ان التسمية مستحبة لان المواظبة لم تنقل من
رسول الله عم وقال بعضهم يسمى قبل الاستنجاء لان الاستنجاء ايضا موضع التسمية وقال بعضهم
من سنن الوضوء
يسمى بعد الاستنجاء لان قبله حال كشف العورة وذكر الله حال كشف العورة غير مستحب تعظيما لاسم
الله تعالى كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وفتاوى قاضى خان ثم قال فى فتاوى قاضى خان والاصح ان يسمى
مرتين والاختلاف فى التسمية نظير الاختلاف فى غسل اليد قال بعضهم يغسل يديه قبل الاستنجاء
وقال بعضهم يغسل بعد الاستنجاء والاصح انه يغسلهما مرتين قبله وبعده قوله والسواك اى استعماله لان
السواك والمسواك اسم للخشبة المتعينة للاستياك لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليه والمواظبة مع الترك احيانا
يدل على السنة وههنا قد ترك بدليل انه عم علم الاعرابى الوضوء ولم ينقل ان فيه تعليم السواك وذكر فى المحيط
ويشد
انه ينبغى ان يكون السواك من اشجار مرة لانه يطيب نكهة الفم ويشد الاسنان ويقوى المعدة ويكون
فى غلظ الخنصر وطول الشبر ويستاك عرضا لا طولا فان لم يجد فليعالج(?) بحديث على رضه التشويص
بالمسبحة والابهام سواك التشويص سواك الاسنان عرضا كذا فى الاساس واما وقته فقد ذكر
للانقاء
فى كفاية البيهقى ان السواك قبل الوضوء وزاد الفقهاء انه سنة حالة المضمضة تكميلا للانقاء
شيخ الاسلام
وذكر فى مبسوط شيخ الاسلام ومن السنة حالة المضمضة ان يستاك قوله والمضمضة بمياه والاستنشاق
بمياه لان النبى عم فعلهما على المواظبة مع تركه احيانا اذ المواظبة بدون الترك دليل الوجوب كذا ذكره
العلامة مولانا تاج الشريعة فى شرح الهداية وكيفيته ان يمضمض ثلثا ياخذ لكل مرة ماء جديدا

ثم يستنشق كذلك هو المحكي من وضوئه عليه الصلوة والسلام وقال الشافعي يأخذ كفا من الماء ثم يمضمض
ببعضها ويستنشق بالبعض ثم يفعل ثانيا وثالثا كذلك فيسن المضمضة باليد اليمنى والاستنشاق باليد
اليسرى وانما قال بمياه ولم يقل ثلاثا ليدل على ان المسنون التثليث بمياه جديدة وانما كرر قوله بمياه ليدل
على تجديد الكل منهما وفيه خلاف الشافعي كما ذكرناه قوله وتخليل اللحية لانه عليه الصلوة والسلام قال نزل جبريل ٧ الماء
يأمرني ان اخلل لحيتي اذا توضأت وهي سنة عند ابي يوسف جائز عندهما اي لو فعل لا ينسب الى البدعة
كما يبدع ماسح الحلقوم لانه عم فعل مرة فدل ذلك على الجواز لا على السنة وتفسيره ما قال في معارف الاخبار
خلل اصابعه اذا ادخل بعضه في بعض وخلل لحيته اذا ادخل اصابعه فيها وكيفيته ان يخلل من حيث
الاسفل الى الفوق وهو المنقول عن شمس الدين الكردري قوله والاصابع اي وتخليل اصابع اليدين والرجلين
لقوله صلعم خللوا اصابعكم قبل ان يتخللها نار جهنم وينبغي ان يكون واجبا نظرا الى الامر الا انه لا مدخل
للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون تبعا لها فلو قلنا بالوجوب هنا كما في الصلوة لتساوى التبع
الاصل بخلاف التصيين فيهما لظهور التفاوت هناك حيث يثبت التبع بثبوت الاصل ويسقط بسقوطه
لا كذلك هنا والوعيد المذكور في الحديث متعلق بترك ايصال الماء وكيفية التخليل ان يخلل بخنصر يده اليسرى
فيبدأ بخنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى قوله وتثليث الغسل لانه صلى الله عليه وسلم لما توضأ
ثلثا ثلثا قال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم
اي على الثلث ونقص عنه معتقدا ان السنة هذا فاما لو زاد لطمانينة القلب عند الشك او لنية وضوء
آخر فلا باس به لانه امر بترك ما يريبه الى ما لا يريبه كذا في المبسوط والتعدي يرجع الى الزيادة لانه مجاوزة
عن الحد ما قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله والظلم يرجع الى النقصان قال الله تعالى ولم تظلم منه شيئا اي
لم ينتقص قوله ومسح كل الراس مرة وكيفيته ان يضع من كل واحدة من اليدين ثلثة اصابع على مقدم راسه
ولا يضع الابهام والسبابة ويجافي بطن كفيه ويمدهما الى القفا ثم يضع كفيه على مؤخر راسه ويمدهما الى
المقدم ثم يمسح ظاهر اذنيه بابهاميه وباطنهما بمسبحته كذا في المستصفى وزاد في النهاية ويمسح رقبته بظهر اليدين
حتى يصير ماسحا ببلل لم يصر مستعملا وقال صاحب الكفاية قلت هذا البيان الافضل ويجوز ان يستوعب راسه
بالمسح بثلث اصابع لان الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حالة الاستعمال نص على ذلك في المبسوط فقال الا ترى ان
في المغسولات الماء في العضو لا يصير مستعملا فكذا في حكم اقامة السنة في الممسوح ولكن يجب ان يستعمل فيه ثلث
اصابع اليد للاستيعاب ليقوم الاكثر مقام الكل حتى لو مسح باصبعه بجوانبها الاربع لا يجوز في الاصح لعدم استعمال اكثر الاصابع
وقال الشافعي السنة ان يمسح كل الراس ثلثا باخذ لكل مرة ماء او هو رواية عن ابي حنيفة اعتبارا بالمغسول اذ الراس
احد اعضاء الوضوء فيسن تثليثه وطبيعته كسائر الاعضاء والمسح احد قسمي الوضوء فيسن تثليثه كالغسل ولنا رواية
الخنفين انه صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح براسه مرة وما روي انه عم توضأ ومسح براسه ثلثا محمول على ما بدأ بمقدم راسه
واحدة

ثم

ثم جرها بعد الى مؤخر راسه ثم ردها الى مقدم راسه ثم جرها ثانيا تخفيفا للاستيعاب بماء واحد ومؤخر ومع فنقول روى
عن ابي حنيفة ثلث مرات بماء واحد ولانه مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخف لان التثليث يقرب من الغسل ولو بدأ به
كره فكذا اذا قرب منه بخلاف الغسل لان التكرار يحققه قوله والاذنين بمائه اي ومسح الاذنين بماء الراس وقال الشافعي
يؤخذ لهما ماء جديد لانهما ليسا من الراس حتى لا ينادي بهما وظيفة الراس ولنا قوله عم الاذنان من الراس قال الشيخ
الامام بدر الدين من الحلقوم الى فوق الاذن الله تعالى بعض الراس في الاحكام فجعل وظيفة الوجه الغسل ووظيفة
الراس بعد الوجه المسح فاشتبه ان الاذنين وظيفتهما المسح او الغسل فبين النبي صلى الله عليه وسلم وقال الاذنان من الراس ١٧ الرأس
تبيينا ان وظيفتهما المسح لا الغسل وهذا وجه حسن والتمسك بالطبع لم استفد من احد ووجه آخر ان كلمة من للتبعيض
فوجب ان يكونا بعض الراس حقيقة وحكما او حكما لا حقيقة وحكم الراس المسح وكذا حكمهما قوله والنية اي ومن سنن الوضوء
النية وهي ان ينوي ازالة الحدث واقامة الصلوة وقال الشافعي فرض لانه عبادة اذ هي فعل يؤتى به تعظيما لله تعالى
بامره وثناء عليه وهو موجب الوضوء قال عم الوضوء على الوضوء نور على نور يوم القيامة فكان عبادة والنية شرط صحة العبادة
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط فلا يصح بدون
النية كالتيمم ولنا ان النية شرط ليقع عبادة ويصير مؤتمرا بامر الله تعالى لا لكونه مفتاحا للصلوة اذ كونه مفتاحا لها لا يتوقف على النية لوقوعه
طهارة باستعمال المطهر وهو الماء اي خلق مطهرا او هو ما يحصل به الطهارة فاذا اصاب الاعضاء طهرها وان لم يقصد كالماء والطعام
في الارواء والاشباع لان استعمال آلة التطهير في محل قابل للتطهير يفيد الطهارة لا محالة فاذا ثبتت الطهارة في اعضاء الوضوء
بهذا الطريق كان مفتاحا للصلوة وان لم ينو لان الوضوء جعل شرطا للصلوة بوصف كونه طهارة لا بوصف انه قربة بخلاف التيمم
لان التراب لم يعقل مطهرا فلا يكون مزيلا للحدث اصلا ثم لم يبق فيه الا معنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية وموضع الخلاف
ف ان المتوضي اذا انغمس في ماء او اصابه المطر وجرى الماء على اعضاء وضوئه او علم الوضوء انسانا على وجه ان النية شرط
للوضوء الذي هو قربة وعبادة بالاتفاق وانما الاختلاف في ان الوضوء الذي هو غير منوي هل يكون مفتاحا للصلوة ام لا
قوله والترتيب نص عليه ان من سنن الوضوء الترتيب المذكور في نص القرآن وقال الشافعي فرض لان الفاء للوصل والتعقيب فيقتضي
وصل غسل الوجه بالقيام الى الصلوة ومتى تخلل عضو آخر بينهما تخلفا للاتصال كقوله ان دخلت الدار فانت حر فلما ثبت وجوب
ترتيب غسل الوجه على القيام بمقتضى الفاء على ما ذكرنا ثبت الترتيب في سائر الاعضاء لعدم القائل بالفصل فان كل قائل بترتيب
غسل الوجه على القيام قائل بترتيب سائر الاعضاء عليه وكل من لم يقل ذلك لم يقل هذا ولنا ان المأمور به غسل هذه الاعضاء
لانه عطف بعضها على بعض بالواو وهو لمطلق الجمع بلا توقف لمقارنة ولا ترتيب والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فيقتضي تعقيب الجملة
كانه قال فاغسلوا هذه الاعضاء وذا لا يوجب الترتيب كذا هنا قوله والولاء اي من سنن الوضوء الولاء وهو ان يتابع في الافعال
ولا يفرق والذي يحد التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء وقال مالك فرض لمواظبته عم قلنا هي لبيان
السنة اذ المأمور به الوضوء بلا شرط فالزيادة نسخ قوله ومستحبه اي مستحب الوضوء الابتداء باليمين اي غسل الاعضاء
لقوله عم ان الله يحب التيامن في كل شيء والمستحب ما يكون مدعوا اليه على طريق الاستحباب دون الحتم والايجاب فان قلت

لا شك ان النبي عم واظب على التيامن في غسل الاعضاء ولم يرو احد انه بدأ بالشمال فينبغي ان يكون سنة قلت السنة ما واظب
النبي عليه الصلوة والسلام مع الترك احيانا فاما ان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة
فسنن الزوائد كلبس الثياب والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك وكلاهما في الاول فمواظبة
النبي عم على التيامن قبيل الثاني ففهم منه تعليل صاحب الهداية بقوله عم ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل
والترجل قوله ومسح الرقبة اي ويستحب في الوضوء مسح الرقبة وقيل هو سنة لانه عم مسح على رقبته ويكره مسح الحلقوم قوله ونواقضه اي
ناقض الوضوء والنقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تأليفها ومتى اضيف الى غيرها يراد به اخراجه عما هو المطلوب
منه كما ذكره الامام ظهير الدين والمطلوب هنا من الوضوء استباحة الصلوة قوله ما خرج من السبيلين اي خروج ما خرج
من السبيلين لانه علة الانتقاض ومن عبارة عن هذا المعنى ولهذا قالوا المعاني الناقضة وما عامة تتناول المعتاد
وغيره كدم الاستحاضة بخلاف ما يقوله مالك والمراد من السبيلين مسلك الذكر والدبر والقبل والاصل فيه قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
وهو المطمئن من الارض واستعمل للحدث مجازا لانه يقضى في مثل هذا الموضع سترا فقد امر بالتيمم عند عدم الماء للمجيء من الغائط
فيكون ناقضا للوضوء ضرورة ان التيمم لا يجب على المتوضئ لان الامر بالتيمم عند عدم الماء امر بالتوضي عند وجوده ولانه
وجب بدليل الانتقاض ضرورة وقال عليه الصلوة والسلام لا وضوء الا من حدث فقيل وما الحدث فقال ما يخرج من السبيلين
وكلمة ما عامة بيننا والمعتاد وغيره اذا انبعث عن محل النجاسة قوله او من غيره ان كان نجسا سال الى ما يطهر اي او ما خرج
من غير السبيلين ان كان ذلك الخارج نجسا سال الى موضع يجب تطهيره في الجملة في الحدث او الجنابة حتى لو سال الدم
من الرأس الى قصبة الانف انتقض به الوضوء اذ الاستنشاق فرض في الجنابة سنة في الوضوء بخلاف البول اذا نزل
الى قصبة الذكر ولم يظهر لان هناك النجاسة لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير هذا في بعض النسخ وفي بعض النسخ التي
صححها صدر الشريعة ونواقضه ما خرج من السبيلين او غيره فيكون قوله او غيره معطوفا على قوله ما خرج وقوله ان
كان نجسا يتعلق بقوله او غيره والرواية النجس بفتح الجيم هو عين النجاسة واما بكسر الجيم فما لا يكون طاهرا كالثوب
النجس هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس فهو نجس وانما قال سال لانه اذا لم يتجاوز
المخرج لا ينقض الوضوء عندنا وينتقض عند زفر على ما نبين ان شاء الله تعالى وقوله الى ما يطهر احتراز عما اذا
نزلت نقطة في العين فسال الصديد بحيث لم يخرج من العين لا ينقض وضوءه لانه لم يصل الى موضع يجب غسله في الجملة
وتمسك الشافعي في ما خرج من غير السبيلين لا ينقض لانه عم قاء فلم يتوضأ وكان من عادته عم الوضوء عقيب
كل حدث وروي انه عم قاء فغسل فمه فقيل الا تتوضأ وضوءك للصلوة فقال هكذا الوضوء من القيء
ذكره مطلقا بالالف واللام فينصرف الى الجنس ويشمل القليل والكثير وانما ينصرف الى المعهود اذا كان متعينا
اما لو كان محتملا فلا والمعهود هنا يتردد بين ان يكون قليلا او كثيرا على انا لو حملناه على الجنس ينتفي
المعهود فكانت الفائدة اعم ولان غسل غير موضع النجاسة امر تعبدي بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج
المعتاد ولنا قوله عم الوضوء من كل دم سائل ان حجة لاقتضاء الجار المجرور الفعل وتعين الوجوب لانه اخبار وهو اكد من الامر

قوله او جاء احد منكم من الغائط

للحدث

في اللغة

المقتضي

المقتضي للايجاب قوله عم من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وكذا لو لا هذا الحديث
من وجوه احدها انه امر بالبناء وادنى درجات الامر الاباحة والجواز ولا جواز للبناء الا بعد الانتقاض فدل الحديث على
جواز البناء بمعناه وعلى الانتقاض بمقتضاه والثاني انه امر بالوضوء والامر للوجوب والثالث انه اباح الانصراف بعد الشروع
الا بعد الانتقاض ولان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل معقول والاقتصار على الاعضاء
الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا كسقوط الجودة في باب الربوا يتعدى الى غير المنصوص
عليه ضرورة تعدي وجوب التسوية بتعدي العلة وهي القدر والجنس او الطعم والجنس مع انه يلزم منه تعدية امر
غير معقول وهو استواء الجيد والردي لكن لما كان ضمنا وضرورة لم يعبأ به كذا هنا غير ان الخروج انما
يتحقق بالانتقال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل بمجرد الظهور لان ذلك الموضع ليس موضع النجاسة فاذا ظهرت علم انها
انتقلت من موضع آخر وفي الفرع لا يتحقق الخروج الا بالسيلان لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا زالت كانت بادية
لا خارجة كالبيت اذا انهدم كان ما فيه ظاهرا لا منتقلا عن موضع وبملاء الفم في القيء وهو ان يكون بحيث
يجاوز لو لم يتكلف لحبسه لان للفم حكم الظاهر والباطن حقيقة وحكما لانه اذا فتح فاه ظهر وان سده لا وان تمضمض
لم يفسد صومه واعتبر خارجا وان ابتلع بزاقه لم يفسد ايضا واعتبر باطنا وقال زفر لا يشترط السيلان وملاء
الفم كالسبيلين لما كان حدثا يجب ان يستوي فيه القليل والكثير كالحكمي وقال صدر الشريعة واعلم ان قوله الى ما يطهر
يجب ان يكون متعلقا بقوله خرج لا بقوله سال فانه اذا فصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطخ رأس الجرح فانه
لا شك في الانتقاض عندنا مع انه لم يسل الى موضع يلحقه حكم التطهير بل خرج الى موضع يلحقه حكم التطهير
ثم سال ثم قال فالعبارة الحسنة ان يقال ما خرج من السبيلين او غيره الى ما يطهر ان كان نجسا سال تم كلامه
قوله والقيء دما رقيقا ان ساوى البزاق معطوف على قوله ما خرج وقوله دما منصوب على انه مفعول المصدر
المعرف وهذا مذهب الكوفيين وتجوز ان يكون منصوبا بنزع الخافض فيكون تقديره والقيء بدم رقيق اي
ان قاء دما مايعا يعتبر ملاء الفم عند محمد اعتبارا بسائر انواع القيء وعندهما ان سال بقوة نفسه
بان كان الدم غالبا على البزاق ينقض الوضوء وان كان قليلا بان لم يكن ملاء الفم لان المعدة ليست بمحل
الدم فيكون من قرحة في الجوف وان سال بقوة البزاق بان كان البزاق غالبا لا ينقض وان استويا ينقض
احتياطا قوله او مرة او طعاما او ماء او علقا ان ملاء الفم معطوف على قوله دما والعلق الغليظ المنجمد ذكر شمس
الائمة السرخسي في الجامع الصغير فاما اذا كان الدم منجمدا كالعلق لم ينقض الوضوء حتى يملاء الفم لان ذلك ليس بدم
وانما هو مرة سوداء محترقة فتم السوداء المحترقة يخرج من المعدة وما يخرج من المعدة لا يكون حدثا ما
لم يكن ملاء الفم وقال مالك في انواع القيء لا ينقض الوضوء قليلا كان او كثيرا وقال زفر ينقض الوضوء
قليلا كان او كثيرا او قدر بخفيفة من قبل قوله لا بلغما اصلا وينقض صاعدا ملاء الفم عند ابي يوسف قوله لا بلغما
معطوف على قوله دما اي لا ينقض الوضوء القيء بلغما اصلا اعلم ان البلغم ان نزل من الرأس لا ينقض اصلا

ولا يباح الانصراف

٧ والحكمي اي النوم والاغماء لقوله عم النفس حدث مطلقا
ولان الخارج من غير السبيلين

للمصدر

اي بدا ام لم

انفاقا وكذا ان صعد من الجوف عند ابي حنيفة لانه لا يتخلله النجاسة وما يتصل به قليل وانه في الفم غير ناقض وعند ابي يوسف
نقض ان كان ملاء الفم اعتبارا بسائر انواع القيء وهذا الخلاف في البلغم الصرف اما اذا كان بلغما مختلطا بالطعام
ينظر الى الغالب فان كان الغالب هو الطعام يجب لو انفرد كان ملاء الفم يكون حدثا عندهم جميعا وان كان الغالب البلغم
يجب لو انفرد كان ملاء الفم والطعام لو انفرد كان اقل من ملاء الفم فالمسئلة على هذا الخلاف كذا ذكره
تاج الشريعة قوله وهو اي ابو يوسف يعتبر الاتحاد في المجلس ومحمد السبب ما قاء اي لاجل ما قاء قليلا قليلا وفي بعض
النسخ بالباء الموحدة يعني في بعض لو قاء متفرقا بحيث لو جمع ملاء الفم فعند ابي يوسف يعتبر اتحاد المجلس وكذا التلاوات
المتعددة لاية السجدة يتعدد بتعدد المجلس ويتحد باتحاده وعند محمد يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان اي اذا
قاء ثانيا قبل سكون نفسه من الهيجان والغثيان كان السبب متحدا وان قاء بعده كان السبب مختلفا لان لاتحاد السبب
اثرا ايضا في اتحاد الحكم ولهذا لو جرح انسانا جراحات ومات منها قبل تخلل البرء يتحد الموجب ومتى تخلل البرء يختلف الموجب
وكذا لو وطئ العبد بعد البائع فيه قبضه فباعه فوطئ في يد المشتري ان كان هذا الوطء بالسبب الذي في يد البائع يتمكن من
الرد والا فلا وكذا البول في الزاني والاباق والسرقة وذكر في الكافي والاصح قول محمد لان الاصل اضافة
الاحكام الى الاسباب وانما ترك في بعض الصور للضرورة كما في سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لا يتداخل لان كل
تلاوة سبب وفي الاقارير اعتبر المجلس للعرف وفي الايجاب والقبول لدفع الضرر قوله وما ليس بحدث ليس بنجس اي القليل
من القيء وغيره اذا لم يكن حدثا لم يكن نجسا عند ابي يوسف وعند محمد يكون نجسا لو اخذ بتلك الدم بقطنة والقاها
في الماء لا يتنجس الماء عند ابي يوسف ويتنجس عند محمد وكذا اذا اصاب ثوبه منه اكثر من قدر الدرهم منع الصلوة عند محمد
وعند ابي يوسف لم يمنع ثم بعض مشايخنا اخذوا بقول محمد احتياطا وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف وهو اختيار المصنف رفقا بالناس
خصوصا في حق اصحاب القروح قوله ونوم مضطجع قال الجوهري ضجع الرجل اي وضع جنبه على الارض واضطجع مثله وفي المبسوط
ان نوم المضطجع ناقض الوضوء وفيه طريقان احدهما ان عينه حدث بالسنة المروية فيه لا لكونه طاهرا ثابت
بيقين ولا يزول اليقين الا باليقين مثله وخروج شيء منه ليس بيقين فعرفنا انه حدث والثاني ان الحدث
مما لا يخلو عنه النائم عادة فان نوم المضطجع يستحكم فيسترخي به مفاصله اليه اشار رسول الله صلعم العينان وكاء السنه
فاذا نامت العينان انطلق الوكاء وما هو ثابت عادة كالمتيقن به وكان ابو موسى الاشعري يقول لا ينتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا حتى يعلم بخروج شيء منه فكان اذا نام اجلس عنده من يحفظه فاذا انتبه سأله فان اخبره بظهور شيء منه اعاد
الوضوء وفي الذخيرة النوم مضطجعا انما يكون حدثا اذا كان الاضطجاع على غيره اما اذا كان الاضطجاع على نفسه لا يكون حدثا حتى ان
من نام واضعا اليتيه على عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينقض وضوءه قوله ومتكئ على احد وركيه
او مستند الى ما لو ازيل لسقط قوله لو ازيل لسقط متعلق بقوله مستندا لا غير وفي الكافي ولو نام مستندا الى شيء لو ازيل
لسقط لا ينتقض الوضوء في ظاهر المذهب وعن الطحاوي انه ينقض وان نام قاعدا فسقط روي عن ابي حنيفة انه قال ان انتبه قبل
ان يصل جنبه الى الارض لم ينتقض وضوءه لانه لم يوجد شيء من النوم مضطجعا وهو الحدث غالبا واما اذا انتبه بعد السقوط لانه لو وجد شيء من النوم

لان لاتحاد المجلس اثرا في جمع المتفرقات فلهذا يتحد الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وساير العقود باتحاد المجلس ا ه

حم ان نام واضعا

حاله

حالة الاضطجاع قوله لا غير اي لا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا اعلم انه اذا نام
على هيئة السجود او قائما او راكعا خارج الصلوة ففيه اختلاف المشايخ ذكر ابن شجاع انه لا يكون حدثا في هذه الاحوال في الصلوة
فاما خارج الصلوة يكون حدثا وفي ظاهر الرواية لا فرق بينهما لبقاء الاستمساك وعن علي بن موسى القمي انه قال الاعز في هذه
المسئلة رواية منصوصة عن اصحابنا المتقدمين ولكن على قياس مذهبهم ينبغي ان يقال اذا نام ساجدا على الصفة التي هي سنة
بان كان رافعا بطنه على الارض مجافيا لمرفقيه عن جنبيه لا يكون حدثا ولو نام قاعدا او وضع اليتيه على عقبيه وصار شبه
المنكب على وجهه قال ابو يوسف عليه الوضوء كذا في المبسوط وفي النهاية وروي عن ابي يوسف انه قال لو تعمد النوم في حالة السجود
ينقض وضوءه وان غلبته عيناه لم ينقض وقال الشافعي النوم ينقض الا النوم قاعدا متمكنا مقعده من الارض وقال
مالك ان طال النوم قاعدا انتقض لنا قوله صلى الله عليه وسلم ليس على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا الوضوء انما الوضوء
على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله ولم يرد به اصل الاسترخاء بل نهايته اذ اصل الاسترخاء موجود
في الركوع والسجود لانه نتيجة النوم والنوم موجود في كل الاحوال فلو حمل آخر الحديث على اصل الاسترخاء لتناقض الاول والآخر
ولصار كانه قال لا وضوء على من استرخت مفاصله ومتى حملنا على النهاية صار كانه قال اذا وجد استرخاء المفاصل على النهاية
بان زال التماسك من كل وجه وجب الوضوء ونهايته فقدت في القيام والركوع والسجود لان بعض التماسك باق والا لسقط
قوله والاغماء والجنون لان الغفلة الحاصلة بقليل الاغماء والجنون اكثر من الغفلة الحاصلة بكثير النوم لان النائم اذا نبه
ينتبه ولا كذلك المجنون والمغمى عليه فاذا وجب الوضوء بالنوم فبالاغماء والجنون اولى وكذلك السكر يكون ناقضا كالاغماء
٧ في صلوته قوله وقهقهة مصل بالغ بركوع وسجود يعني ينقض الوضوء قهقهة مصل بالغ في صلوة ذات ركوع وسجود والقياس ان لا ينقض
وهو قول الشافعي لانه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة ولنا قوله عم
الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا وبمثله يترك القياس والاثر ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها
والقهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه بدت اسنانه او لم تبد والضحك ما كان مسموعا له دون جيرانه وهو على ما قيل يفسد الصلوة
دون الوضوء والتبسم ما لم يكن مسموعا له وهو لا يفسد شيئا وكذا قهقهة الصبي في الصلوة لا ينقض لان فعله لا يوصف
بالجناية فيعمل فيه بالقياس واما قهقهة النائم في الصلوة ذكر فخر الاسلام في العوارض والصحيح انه لا يكون حدثا
ولا يفسد صلوته لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة وسقط ذلك بالنوم ولا يبطل الصلوة لان النوم
قهقه يبطل حكم الكلام وذكر في المحيط القهقهة من النائم في الصلوة لا ينقض الوضوء وفيه ايضا المغتسل من جنابة قهقه
في صلوته بطلت صلوته دون طهارته فله ان يصلي من غير وضوء وقيل يبطل طهارة الاعضاء في قهقهته ان حم في الصلوة
والباني في الطريق بعد الوضوء واتيان قوله والمباشرة الفاحشة الا عند محمد يعني اذا باشر الرجل امرأته مباشرة فاحشة
وصفتها ان يتجردا او يلاقي فرجه فرجها من غير ايلاج فالقياس ان لا يجب الوضوء وهو قول محمد والاستحسان انه يجب الوضوء
وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وجه القياس ان الملامسة لا يوجب الوضوء انما يجب الوضوء بما خرج منه ولا يعلم ذلك فلا يجوز
ايجاب الوضوء بالشك وجه الاستحسان ان الانسان لا يبلغ الى هذه الحالة من امرأته الا ان ينفصل منه بلة وذلك غالب

وان لم يكن متيقناً فتعلق به الوضوء كالحدث في حالة النوم قوله ودودة خرجت من الدبر لا التي خرجت من جرح وفي نسخة
صدر الشريعة لا دودة خرجت من جرح ولحم سقط منه وليس فيها ودودة خرجت من الدبر يعني اذا اخرجت دودة او حصاة
من الدبر ينتقض الوضوء واذا اخرجت من راس الجرح او سقط منه لحم لا ينتقض لان عين الساقط طاهرة وما عليها
من البلة قليل وهو خروج من السبيلين لا في غيرهما وانما قيد بالدودة لانه اذا طار الذباب في الدبر ودخل ثم
خرج من غير بلة لا ينتقض الوضوء وكذلك اذا ادخل العود في دبره وطرفه بيده يعتبر فيه البلة ان لم يكن بلة
فلا وضوء عليه كذا في النهاية قوله ولامس المرأة والذكر وفي نسخة صدر الشريعة ومس المرأة والذكر وهذا معطوف على
قوله لا دودة يعني لا ينقض الوضوء مسهما وقال الشافعي ان مس الذكر ببطن الكف او مس بشرة المرأة ينقض
وقال مالك بشرط الشهوة لانه سبب المذي ولنا ان اقامة السبب مقام المسبب انما يكون اذا كان غالباً او في الوقوف
على الحقيقة حرج وهنا المباشرة الفاحشة سبب للخروج غالباً قوله وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق
وغسل البدن عبارة عن اسالة الماء على جميع البدن والاصل في وجوب غسل الجنابة قوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا ‹اي من فرض الغسل وآلة الغسل عبارة اح›
وقال عم ان تحت كل شعرة جنابة الا فبلوا الشعر وانقوا البشرة ولا خلاف في ذلك وانما الخلاف في المضمضة
والاستنشاق فعندنا انهما واجبان في الجنابة وقال الشافعي هما سنتان دليلنا ما روي عن علي رض ان النبي عم قال
من ترك شعرة من الجنابة لم يصبها الماء اصابه كذا وكذا من النار وقال علي رض فمن ثم عاديت شعري فحلقته وفي الانف
شعر فوجب غسله وجب غسل الفم حينئذ لعدم القائل بالفصل وروى ابو هريرة ان النبي صلعم قال المضمضة والاستنشاق
واجبتان فريضتان في الجنابة ثلثا وله دليلنا قوله عم عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق
وقص الشارب وفرق الرأس والسواك ونتف الابط وحلق العانة وقلم الاظفار والختان والاستنجاء والانتضاح
قلنا نحن نقول بموجبه يعني في الوضوء بل اولى لان غسل الوجه منصوص فيه وفي الاغتسال دخل تبعاً قوله لا دلكه يعني دلك البدن في
الغسل ليس بفرض وقال مالك الدلك شرط في الغسل لان الثابت في اعضا من علة الغسل النجاسة الحكمية فيعتبر بالحقيقية
فيها ثم لا يزول بدون الدلك فكذا ههنا ولنا ان المامور به التطهير فشرط الدلك زيادة على النص قوله وسنته ان يغسل ‹نسخه›
يديه وفرجه ونجساً لو كان اي ان كان النجس على بدنه يعني سنة الغسل غسل يديه وفرجه ونجاسة ان كانت على بدنه
كيلا يزيد باصابة الماء قوله ثم يتوضأ الا رجليه اي يتوضأ متصلاً اي يغسل اعضاء الوضوء الا رجليه لان
غسلهما قبل افاضة الماء على رأسه وهما في مستنقع الماء المستعمل لا يفيد حتى لو افاد بان كان قائماً على لوح او حجر
لا يؤخر غسل قدميه ومسح رأسه في ظاهر المذهب خلافاً للحسن لما روي في اغتسال رسول الله عم انه توضأ
وضوءه للصلوة يعني لا للطعام لان الوضوء للطعام يكون غسل اليدين الى الرسغين كما في قوله عم الوضوء قبل
الطعام ينفي الفقر قوله ثم يفيض الماء على كل بدنه ثلثا ثم يغسل رجليه لا في مكانه والاصل في ذلك ما رواه ابن عباس رض
عن ميمونة قالت وضعت للنبي صلعم غسلاً فاغتسل من الجنابة فاكفأ الاناء بشماله على يمينه فغسل
كفيه ثم افاض الماء على فرجه فغسله ثم مال بيده على الحائط او على الارض فدلكها ثم تمضمض واستنشق
وغسل وجهه وذراعيه وافاض الماء على رأسه ثلثا ثم على سائر جسده ثم تنحى فغسل رجليه الغسل بالكسر

ما يغتسل به الراس

ما يغتسل به الرأس من خطمي وغيره قوله وليس على المرأة نقض ظفيرتها ولا بلها اذا ابتل اصلها يعني ليس للمرأة ان
تنقض ضفايرها في الغسل اذا بلغ الماء الى اصول الشعر وذلك لما روي ان فاطمة بنت قيس قالت للنبي صلعم اني امرأة
اشد ضفر رأسي فما اصنع به في الجنابة فقال اما انا فاحثي على رأسك وسائر جسدك ثلث حثيات من ماء فاذا انت قد طهرت
فنبه بذلك النبي صلعم على ان الواجب وصول الماء الى سائر البدن دون بعض الظفاير وتخصيص المرأة بالذكر يدل على ان الرجل
ينقض شعره لان الاصل في النساء ان لا تذكرن الا في حكم يختص بهن ولا يجب عليها بل ذوائبها اي بلغ الماء اصول شعرها
وعن ابي حنيفة انها تبل ذوائبها ثلثا مع كل بلة عصرة لقوله عم الا فبلوا الشعر والصحيح الاول لانه لا حاجة الى النقض والضمير في ‹تابعاً ... لانه لا حرج ... ايصال الماء الى›
اثنائها فيجب ايصال الماء حتى ان المرأة ان لم تخرج في ايصال الماء الى اثنائها بان كانت منقوضة الشعر يفترض
عليها ايصال الماء الى اثناء الشعر لان شعرها من بدنها نظراً الى اصولها وليس منها نظراً الى رؤسها فالتشبيهين فيمن يلحقه ‹نسخه›
الحرج ومن لا يلحقه الحرج ولا يخالف الخبر النص لانه يتناول ما هو من البدن من كل وجه والرجل ان ضفر كالعلوية
والترك يجب ايصال الماء اليه احتياطاً وقال بعضهم لا يجب النقض للاتراك والعلويين قوله وموجبه اي موجب الغسل
انزال مني ذي دفق وشهوة عند الانفصال ولو في نوم يعني الغسل فرض عند خروج مني موصوف بهذين الوصفين حالة النوم
او اليقظة وعند الشافعي خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل لقوله عم الماء من الماء اي الغسل من المني واجب لان الجار والمجرور ‹والمذي والودي والبول›
يتعلق فعلاً او معنى فعل تقديره الغسل من المني ثابت او متحقق وهذا اضمار من الشارع وهو اكد في افادة الوجوب من الامر ‹وهو المراد بالحديث اذ هو ... عن شهوة وعن غير شهوة›
ولنا ان الغسل وجب على الجنب بالنص وهو في اللغة من قامت به جنابة وهي حالة تحصل عند خروج المني على وجه الشهوة
والكل غير مراد اجماعاً لم يمكن اجراؤه على العموم فيراد به اخص الخصوص لما عرف والمني من غير شهوة غير مراد اجماعاً فسقط غيره قوله ‹نوع عام›
وموجبه انزال مني اضافة الحكم الى شرطه مجاز لان الموجب في الحقيقة ... سبب وجوب الغسل الصلوة او ارادة ما لا يحل
مع الجنابة والانزال والالتقاء شرط ثم المعتبر عندهما انفصاله عن مكانه وهو الصلب على وجه الشهوة وعند ابي يوسف الشهوة شرط
عند خروجه من رأس العضو ايضاً وثمرة الخلاف تظهر في فصلين احدهما ان من احتلم فاخذ رأس العضو حتى سكنت
شهوته ثم سال المني منه والثاني اذا اغتسل قبل ان يبول ثم سال منه بقية المني فعليه الاغتسال عندهما
خلافاً لابي يوسف قال شمس الائمة السرخسي في مبسوطه ويعمل بقول ابي يوسف اذا كان في بيت انسان احتلم مثلاً ويستحيي
من اهل البيت او خاف ان يقع في قلوبهم ريبة بان طاف حول اهل بيته ثم اعلم ان قوله انزال مني ذي دفق وشهوة
عند الانفصال مستقيم على قول ابي يوسف حيث شرط لوجوب الغسل خروج المني على وجه الدفق والشهوة واما عندهما فلا يستقيم
لانهما جعلا السبب لاغتسال خروج المني عن شهوة ولم يجعلا الدفق شرطاً كما بينا قوله وغيبة حشفة في قبل او
دبر على الفاعل والمفعول به يعني يجب الغسل على الفاعل والمفعول به عند تواري الحشفة لقوله عم اذا التقى الختانان
وتوارت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ان ختان الرجل والمرأة لانهم يختنون النساء وقال عم
ختان الرجل سنة وختان النساء مكرمة اي في حق الزوج اذ جماعها الذ او يكون على التغليب كالعمرين والقمرين
والختان موضع القطع من الذكر والانثى والتقاؤهما عبارة عن الايلاج وتوارت اي غابت ذكره لئلا يتوهم

ان المراد مماسة الزوجين وفيه نفي قول الشافعي فان عنده يجب الغسل اذا تحاذى الزوجان ولا يعارض هذا الحديث
قوله عم الماء من الماء لان الماء موجود في الالتقاء تقديرا لانه سبب للانزال اذ الغالب مثله الانزال وهو متغيب عن بصره وربما
يخفى الانزال لقلته فاقيم السبب الظاهر وهو الالتقاء مقام الانزال احتياطا والسببية موجودة على الكمال لانه ايلاج
في الدبر لانه سبب لخروج المني غالبا كالايلاج في القبل لاشتراكهما لينا وحرارة وشهوة ويجب على المفعول به وان لم يكن
سببا للنزول بانه احتياطا لان من الناس من صارت تلك الفعلة الشنعاء طبيعة له ويجد بها لذة كالمراة فقلنا
بوجوب الاغتسال بخلاف البهيمة والميتة وما دون الفرج فانه لا يجب الغسل في هذه المواضع ما لم ينزل لانه لا يغلب
الانزال فيها فلا يكون هذا الفعل سببا للانزال على الكمال فلا يقوم مقامه قوله ورؤية المستيقظ المني او المذي
وان لم يحتلم يعني ان الرجل اذا اصبح ووجد على فخذه او فراشه منيا او مذيا ولا يتذكر الاحتلام او يتذكره فالقياس
ان لا يجب الغسل وهو قول ابي يوسف وفي الاستحسان يجب وهو قول ابي حنيفة ومحمد وجه القياس انه يحتمل ان يكون انفصل منه
على وجه الدفق والشهوة ويحتمل غيره فلا يجب الغسل بالشك وجه الاستحسان ما روي عن النبي عم انه سئل عن الرجل يرى
الرؤيا بانه يصبح على جفاف قال لا غسل عليه وان راى بللا فعليه الغسل وان لم يتذكر الاحتلام ومعنى قوله او المذي
يريد برؤية البلل صفته صفة المذي لان المني يرد رق وصار على صفة المذي واما المذي فلا يجب فيه الغسل ٧ اذا و
بالاتفاق كذا في شرح الاقطع وذكر في المحيط اذا استيقظ فوجد على فراشه او فخذه بللا وهو يتذكر الاحتلام ان
تيقن انه مني او تيقن انه مذي او شك انه مني او مذي فعليه الغسل وان راى بللا ولم يتذكر الاحتلام ان
تيقن انه ودي او مذي لا يجب الغسل وان تيقن انه مني يجب وان شك انه مني او مذي قال ابو يوسف لا يجب حتى
يتيقن بالاحتلام وقالا يجب وذكر في الحصر والمختلف اذا استيقظ فراى مذيا وقد تذكر الاحتلام او لم يتذكر
فلا غسل عليه وقالا عليه الغسل وذكر في المختلف اذا تيقن الاحتلام وتيقن انه مذي فانه يجب الغسل عندهم جميعا
وعن محمد اذا استيقظ الرجل فوجد البلل في احليله ولم يتذكر حلما ان كان ذكره منتشرا قبل النوم لا غسل عليه
الا اذا تيقن انه مني وان كان ذكره ساكنا قبل النوم فعليه الغسل قال شمس الائمة الحلواني هذه المسئلة يكثر وقوعها
والناس عنها غافلون فيجب ان تحفظ كذا في المحيط قوله وانقطاع الحيض والنفاس اعلم ان الغسل يجب عند انقطاع
الحيض والنفاس للحدث السابق فاما الانقطاع فهو طهارة فلا يوجب الطهارة كذا ذكره في شرح مختصر الكرخي ثم
وجوب الغسل بانقطاع الحيض لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد ووجه التمسك به ان حق الزوج ثابت في حال
انقطاع الحيض وهو ممنوع عن التصرف في ملكه قبل الاغتسال فلو لم يجب لما منع لان بالمباحات والتطوعات لا يمنع الآدمي
ان له حق نقض صومها اذا كان تطوعا وليس له حق النقض اذا كان فرضا وههنا قد منع عن القربات فعلم انه واجب وفي
انقطاع النفاس يجب الغسل بالاجماع وهو بناء على نص ورد فيه واكتفوا به عن نقله وقاسوه على دم الحيض لانه
اقوى لانه يثبت بغير ... بخلاف الحيض قوله لا وطء بهيمة بلا انزال اي لا يوجب الغسل وطء بهيمة بغير انزال
لما مر قوله وسن الغسل للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة لان النبي عم اغتسل في هذه الاوقات ولانها اوقات اجتماع

وازدحام

وازدحام فيسن فيها الاغتسال لئلا يتأذى البعض برائحة البعض وقال مالك غسل الجمعة واجب لقوله عم من اتى الجمعة
فليغتسل امر وهو للوجوب ولنا قوله عم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل الباء متعلقة
ب ي نعمت ج ٧ بفعل مضمر اي فبهذه الخصلة ينال الفضل وهو الوضوء ينال الفضل ونعمت الخصلة هي فحذف المخصوص بالمدح وسئل الاصمعي فقال اظنه يريد
فبالسنة اخذ كذا في المغرب وكذا الجمار وهو على الاستحباب لان الامر يجيء للندب ايضا كقوله تعالى وافعلوا الخير
فيحمل عليه لئلا يكون زيادة على النص اذ هي نسخ او يعمل بالحديثين ثم هذا الغسل لليوم عند الحسن بن زياد اظهارا لفضيلته
لقوله عم سيد الايام يوم الجمعة وعند ابي يوسف هو للصلاة لانها مؤداة بجمع عظيم فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها حتى ان من اغتسل
يوم الجمعة فاحدث وصلى الجمعة بوضوء فعند الحسن يكون مقيما للسنة وعند ابي يوسف لا ولو اغتسل قبل الصبح وصلى
الجمعة نال فضل الغسل عند ابي يوسف وعند الحسن لا والاغتسال في الاصل احد عشر نوعا خمسة منها فريضة الاغتسال
٧ ومن الحيض ج من التقاء الختانين ومن انزال الماء ومن الاحتلام والنفاس واربعة منها سنة الاغتسال يوم الجمعة ويوم عرفة
وعند الاحرام والعيدين وواحد واجب وهو غسل الميت وواحد مستحب وهو الكافر اذا اسلم فيستحب له الغسل
به امر رسول الله عم من جاءه يريد الاسلام وهذا اذا لم يكن جنبا فان كان اجنب ثم اسلم فقد قال بعض المشايخ
لا يلزمه الاغتسال لان الكفار لا يخاطبون بالشرائع والاصح انه يلزمه لان بقاء صفة الجنابة بعد الاسلام كبقاء
صفة الحدث في وجوب الوضوء كذا في المبسوط قوله ويجوز الوضوء بماء السماء والارض كالمطر والعين وان تغير
بطول المكث لقوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم للطاهر والمطهر وقوله عم لا ينجسه شيء اي شيء يخص الا ما غير
لونه او طعمه او ريحه ومطلق اسم الماء ينطلق على هذه المياه واما ماء الثلج فان كان ذائبا بحيث يتقاطر يجوز والا فلا
قوله وغير احد اوصافه شيء كالتراب والاشنان والصابون والزعفران بخلاف ما اذا لم يطبخ الماء بالزعفران على ما يجيء
ان شاء الله تعالى وفيه اشارة الى انه اذا غير الاثنين والثلاثة من الاوصاف لا يجوز به وذكر في النهاية نقلا عن المنقول
عن الاساتذة انه يجوز حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فيتغير ماؤها من حيث اللون
والطعم والرائحة ثم انهم يتوضؤون منها من غير نكير ولكن ذكر في اول تتمة الفتاوى ما يوافق الاشارة المذكورة
في الكتاب وهو انه سئل الفقيه احمد بن ابراهيم الميداني عن الماء الذي تغير لونه لكثرة الاوراق الواقعة فيه
حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء منه هل يجوز التوضؤ منه قال لا ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء
به اما جواز شربه وغسل الاشياء به فلانه طاهر واما عدم جواز التوضؤ به فلانه لما غلب عليه لون الاوراق
صار ماء مقيدا كماء الباقلي قال صاحب النهاية لما تغير لون الماء ههنا لوقوع الاوراق الكثيرة لا بد ان
يتغير طعمه ايضا فكان الوصفان من الماء زايلين فصار موافقا لما اشار اليه الكتاب قوله وبماء اي
ويجوز الوضوء بماء جار وقعت فيه نجاسة لم ير اثره اي اثر النجس من طعم او لون او ريح اي رائحة لانها لا تستقر مع جريان
الماء والجاري ما يذهب بتبنة وقيل ما يعده الناس جاريا وقيل ما لا يتكرر استعماله قوله وبماء اي ويجوز الوضوء
بماء في جانب غدير لا يتحرك بتحرك جانبه الآخر الذي تنجس ماؤه وليس هذا في نسخة صدر الشريعة يعني ان الغدير العظيم

الذی لا یتحرک احد طرفیه بتحریک طرفه الآخر اذا وقعت نجاسة فی احد جانبیه جاز الوضوء من الجانب الآخر لان الظاهر ان
النجاسة لا یصل الیه اذ اثر التحریک فی السرایة فوق اثر النجاسة قوله لا یتحرک صفة غدیر وهو من غادر ای ترک فعیل بمعنی
مفعول ای متروک من ماء المد ثم المراد بتحریک الجانب الآخر اذا حرکته یتحرک الجانب الآخر فی ساعتک ولا یعتبر موج
الماء لان ذلک یکون وان کثر الماء والی هذا اشار فی المحیط وقال علماؤنا الکبار یعتبر بحرکة بالاستعمال لا بالطبع
فان الماء مایع شیأ ای یخلص بعضه الی بعض بالاضطراب الذی یقع فیه وان کان کثیرا ثم عن ابی حنیفة انه یعتبر
یعتبر التحریک بالاغتسال وهو قول ابی یوسف وعنه بالتحریک بالید وعن محمد بالتوضی وجه الاول ان الحاجة الی
الاغتسال فی الحیاض اشد منها من التوضی فان الوضوء یکون فی البیوت عادة ووجه الثانی ان التحریک
یکون بالاغتسال وبالتوضی وبغسل الید لان التحریک بغسل الید اخف وکان الاعتبار به اولی توسعة
علی الناس ووجه الثالث ان التحریک بالوضوء وهو الوسط لانه بین الاغتسال وغسل الید فکان معتبرا وفی علی الناس
دفی قوله بما طله فی جانب غدیر لا تحرک اشارة الی تنجس موضع الوقوع وعن ابی یوسف انه یتنجس الا بظهور
النجاسة فیه کالماء الجاری کذا فی الهدایة قوله وبما مات فیه حیوان کالسمک والضفدع ای ویجوز الوضوء
بما مات فیه حیوان مائی المولد وهو ما یکون توالده ومثواه فی الماء کالسمک والضفدع بکسر الدال خلافا
للشافعی فی غیر السمک لانه محرم لا لکرامته وذا آیة نجاسته لکونه ادل علی الاجتناب الذی یوجبه التحریم ولنا انه
مات فی معدنه فلا یعطی له حکم النجاسة کبیضة تغیر صفرتها دما فانه لو صلی وفی کمه تلک البیضة یجوز الصلوة معها
لان النجاسة فی معدنها بخلاف ما اذا صلی وفی کمه قارورة وفیها دم لا یجوز صلوته لان النجاسة لیست فی معدنها
ولانه لا دم فیها اذ الدموی لا یسکن الماء والدم هو المنجس وان مات فی غیر الماء کالسمک لا ینجسه وغیره کالضفدع
المائی والکلب المائی والسرطان قیل یفسد لعدم المعدن ووجود الدم واما لا ینجس الماء لانه معدنه وقیل لا یفسده
وهو الاصح لان الموجب للتنجس هو الدم وهو معدوم لان الدم تبیض بالشمس وهو یسود بالشمس وسئل محمد عن
عن ضفدع مات فی الخل هل تنجس قال لا لانه مات فی الماء ثم صب الماء فی الخل لا یفسد وفعلم بانه لو وقع
فیرتفع لا ینجس والضفدع البری والبحری سواء وقیل یفسد لوجود الدم وعدم المعدن والضفدع المائی ما یکون
بین اصابعه سترة دون البری کذا فی فتاوی الظهیریة وانما قال المصنف مائی المولد حتی لو کان مولده فی غیر
الماء وهو یعیش فی الماء یفسد الماء بموته فیه قوله او ما لیس له دم سائل کالبق والذباب معطوف علی قوله حیوان
یعنی یجوز الوضوء بماء مات فیه ما لیس له دم سائل کالبق والذباب والزنبور والعقرب خلافا للشافعی لما هو
ولنا ما رواه سلمان الفارسی ان النبی علیه السلام سئل عن اناء فیه طعام او شراب یموت فیه ما لیس له دم سائل فقال
هو الحلال اکله وشربه والوضوء لانه حیوان لیس له دم سائل فلا ینجس بالموت فلا ینجس ما یموت فیه کالجراد ودود
الخل اذا مات فیه قوله لا بماء اعتصر من شجر او ثمر الروایة بفتح ما ای لا یجوز الوضوء بماء اعتصر من شجر او ثمر لانه لیس
بماء مطلق اذ لا یسبق الی الافهام عند الاطلاق لفظ الماء والحکم عند عدمه هو التطهیر عند فقده منقول الی التیمم والوضیفة

فی معنه

فی معنی الاعضاء تعبدیة فلا تتعدی الی غیر المنصوص علیه وهو الماء المقید وهذا لان اعضاء المحدث طاهرة حقیقة لعدم اصابة
النجاسة الحقیقیة وحکما لانه لو صلی حامل محدث او جنب یصح صلوته ولو کان نجسا لما صحت کما لو کان معه دم قطیر الطاهر
محال لانه اباحة الطهارة او ازالة النجاسة والطهارة ثابتة فلا یمکن اثباتها لان اثبات الحاصل لا یحصل والنجاسة زایلة
فلا یمکن ازالتها لان المزال لا یزال وکیل الماء المقید علی الماء المطلق من کل وجه حتی یلحق به دلالة لان الماء المطلق
لا یبالی بخبثه ویوجد مجانا والمقید لا یبالی بخبثه ویعز وجوده بخلاف النجاسة الحقیقیة فان ازالتها بالماء المطلق
معقول المعنی فیتعدی الی غیره من المایعات بجامع الازالة الحقیقیة اما الماء الذی یقطر من الکرم یجوز التوضی به لانه
ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار قوله ولا بماء زال طبعه بغلبة
غیره اجزاء او بالطبخ ای ولا یجوز الوضوء بماء زال طبعه وهو کونه سیالا لا منبتا مرویا بغلبة غیره اجزاء وبالطبخ
ای بعد ما خلط بغیره الا احترازا عما ان التوضی بالماء المطلق جایز ما دامت صفة الاطلاق باقیة ولم تخالطه النجاسة
فاذا ابطلت صفة الاطلاق لا یجوز التوضی به لان الحکم عند فقده منقول الی التیمم کما بینا وبطلان صفة الاطلاق
بغلبة الممتزج وهی بکثرة الاجزاء او بکمال الامتزاج وهو بطبخ الماء بالخلط الطاهر کماء الباقلی والمرق او
بتشرب النبات الماء حتی یبلغ الامتزاج مبلغا یمتنع خروجه الا بعد الاعلاج والامتزاج بالطبخ انما یمنع الوضوء
به اذا لم یکن ذلک الامتزاج مقصودا للغرض المطلوب من التوضی وهو التنظیف کالاشنان والصابون اذا طبخا بالماء
فانه یجوز التوضی به لان هذا الامتزاج مقصود للغرض المطلوب من التوضی وهو التنظیف الا اذا غلب ذلک علی الماء
فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنه والامتزاج الاختلاط بین الشیئین حتی یمتنع التمییز ویتوضأ بماء الزعفران
والزردج والصابون ان لم یطبخ ولم یغلب الماء خلافا للشافعی وان غلب لم یجز لغلبة الممتزج ولا یتوضأ بماء یسیل
من الکرم لکمال الامتزاج ذکره فی المحیط وقیل یجوز لانه خرج من غیر علاج کما ذکرنا بخلاف ما اعتصر من شجر او ثمر
لکمال الامتزاج لانه لا یخرج منه الا بعلاج وهو العصر قوله کالاشربة والخل وماء الباقلی والمرق ان کان المراد
من الاشربة الاشربة المتخذة من الشجر کشراب الریباس ومن الخل الخل الذی لیس کان من نظیر المعتصر فکان ماء الباقلی والمرق
نظیر الماء المزال طبعه سواء کان زواله بالغلبة او بالطبخ وکان من صنعة اللف والنشر وان کان المراد من الاشربة الحلو
المخلوط بالماء کالزبیب والشهد المخلوط به الماء ومن الخل الخل المخلوط بالماء کانت الاربعة کلها نظیر المزال الطبع فتکون
الاشربة والخل نظیرا للماء الذی زال طبعه بغلبة غیره علیه بالاجزاء وماء الباقلی مثالا بالطبخ حتی اذا طبخ ولم یثخن بعد بل
رقة الماء فیه باقیة جاز الوضوء به ذکره الناطفی کذا فی فتاوی قاضی خان الباقلا اذا شددت اللام قصرت
وان خففت مددت الواحدة باقلاة او باقلاء کذا فی الصحاح قوله ولا بماء راکد فیه نجس ای ولا یجوز الوضوء بماء راکد
وقع فیه نجس یعنی اذا کان قلیلا وقال مالک یتوضأ به ما لم یتغیر احد اوصافه لقوله علیه السلام الماء طهور لا ینجسه شیء الا ما غیر
طعمه او لونه او ریحه وقال الشافعی یجوز اذا کان قلتین لما روی حتی جابر بطریل لقوله علیه السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل
خبثا ای لا یقبل نجاسة ولنا قوله علیه السلام اذا استیقظ احدکم الحدیث نهی عن ادخال یده فی الاناء لتوهم النجاسة

اقرا الخمسة
الی اخره

مع انه يحتاج اليه لانه مامور بالتطهير فثبت ان النجاسة القليلة مفسدة للماء الدايم والأمر يكن لهذا الاحتياط معنى
معنىً وادخال مثل هذا البدن الاناء لا يغير الطعم واللون والريح ولم يفصل بين القليلين وما دونهما فيكون حجة عليهما
فان قيل يحتمل ان يكون النهي للادب او للتنزيه قيل الحطلق النهي يقتضي الحرمة اذا عري عن التاكيد فكيف وقد اكد وما رواه
مالك في بير بضاعة بالكسر عن الغوري وعن الجوهري بكسر ويضم وهي بير قديمة بالمدينة وكان ماؤه كثيرا فقيل انه يخ ثمانية
في ثمان وعن محمد انه حد الكثرة بهذا او كان جاريا فقد ذكرت عايشة رض انها كانت قناة ولهذا ان يخذ الى بساتينهم
ويسقى منه خمسة بساتين او سبعة والحال يدل عليه فان ماء البير ان لم يكن قناة يتغير بالجيف وما رواه ان في ضعفه
ابو داود وهو يضعف عن احتمال النجاسة كاهل ولان لا يحتمل الضرب ومثلان لا يحتمل اذى الكاس فلا يتعين ما
ذهب اليه محملا **قوله** الا اذا كانت عشرة اذرع في عشرة اذرع يعني لا يجوز الوضوء بماء دايم وقع فيه نجاسة الا ان كان كثيرا
وهو عشرة اذرع في عشرة بذراع المساحة وهو سبع قبضات باصبع قايمة في المرة السابعة لانه من الممسوحات
وذراع المساحة فيها اليق وقيل بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس لانها اقصر من ذراع المساحة
باصبع والاصح ان يعتبر في كل مكان وزمان ذراعهم وانما اعتبر عدد العشرة دون غيرها من الاعداد لان
العشرة اذ في ما ينتهي اليه نوع عدد **قوله** ولا ينحسر ارضه بالغرف وهذا بيان عمقه وهو الصحيح وقدره البعض باربع
اصابع مفتوحة وقال المعلى ان المعتبر قدر ذراعين ثم اذا لم يتنجس كله هل يتنجس شي منه فهذا على وجهين
ان كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة وقال البعض يتنجس ما حول النجاسة بمقدار حوض
صغير وهو اربع اذرع في اربع اذرع وما وراءه طاهر وان كانت غير مرئية بان بال فيه انسان او اغتسل فيه جنب
حكي عن مشايخ العراق لا فرق بين النجاسة المرئية وغير المرئية ومشايخ بخارى وبلخ فرقوا بين المرئية وغيرها وقالوا
في غير المرئية يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة بخلاف المرئية ويبتني على هذا ما اذا اغتسل
غسل وجهه في حوض كبير فسقط غسالة وجهه في الماء من موضع الوقوع قبل التحرك قالوا على قول ابي يوسف
لا يجوز ما لم يتحرك الماء وبه قال ابو جعفر وغيره ومشايخ بخارى جوزوا ذلك وتوسعوا فيه لعموم البلوى كذا في المحيط
قوله ولا بماء استعمل لقربة او رفع حدث ان لا يجوز الوضوء بماء استعمل لقربة بان كان متوضيا فتوضأ مرة ثانية
ليكون نورا على نور او رفع حدث بان توضأ المحدث متبردا خلافا لمالك والشافعي فانهما يقولان ان الطهور ما يطهر
غيره مرة بعد اخرى كالقطوع وقال زفر وهو احد قولي الشافعي ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور وان كان
محدثا فهو طاهر غير طهور لان العضو طاهر حقيقة وباعتباره يكون الماء طاهرا وطهورا لكنه نجس حكما
وباعتباره يكون الماء نجسا فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطاهر لا يوجب التنجس الا انه قربة او
فتغيرت صفته وهو الطهورية كمال الصدقة وقال ابو حنيفة وابو يوسف هو نجس لقوله عم لا يبولن احدكم
في الماء الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة والنبي عم سوى بين النجاسة الحكمية والحقيقية فانه كما نهى عن
البول كذا نهى عن الاغتسال فدل ان الاغتسال فيه يوجب النجاسة كالبول ولا يقال انما نهى الجنب عنه لانه لا يخلو عن المني

ولا يقال
بيانه

وهو

وهو نجس لانه قد يطهر الجنب وان غسل فرجه والنهي يتناوله في هذه الحالة ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة
نجاسة غليظة اعتبارا بالمستعمل في الحقيقية وفي رواية ابي يوسف عنه وهو قوله خفيفة للبلوى لاختلاف ثم
تفسير المصنف الماء المستعمل بقوله استعمل لقربة او رفع حدث يستقيم على قول ابي يوسف لان الفساد عنده
يثبت بالامرين وعند محمد باقامة القربة فحسب وهذا الخلاف يظهر فيما اذا سال الماء على الاعضاء
على وجه التبرد يجوز التوضي بذلك الماء المستعمل لوجه عند محمد خلافا لابي يوسف وانما ياخذ الماء حكم
الاستعمال اذا زايل البدن والاجتماع في المكان ليس بشرط هذا هو مذهب اصحابنا وما ذكر في شرح
الطحاوي ان الماء انما ياخذ حكم الاستعمال زايل البدن واستقر في مكان فذاك قول سفيان الثوري
وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني اما
مذهب اصحابنا ما ذكرنا وعلى هذا قلنا ان من مسح راسه فاخذ ماء من لحيته ومسح به راسه لا يجوز
وفي فتاوى الظهيرية اتفق علماؤنا في ان الماء الذي تادت به القربة ما دام مترددا في العضو
لا يعطى له حكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يصل الى الارض والى موضع يستقر فيه بل هو في الهواء اذا
نزل على عضو انسان وجرى فيه لم يصر متوضيا كذا في الكفاية **قوله** وكل اهاب دبغ طهر الا جلد الخنزير والآدمي
اما جلد الخنزير فلنجاسته واما الادمي فلكرامته خلافا لمالك في جلد الميتة لقوله عم لا تنتفعوا
من الميتة باهاب والحق في جلد الكلب لانه نجس العين عنده ولنا عموم قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر
لان ايا نكرة وصفت بصفة عامة فيعم كقوله لا اتزوج امراة الا امراة كوفية والاهاب لغير المدبوغ فلا يعارض
اذ من شرطها اتحاد المحل والحل والكلب ليس بنجس العين لانه ينتفع به حراسة واصطيادا فكان كالفهد
فيطهر بالدباغ ثم الدباغة هي ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ
ونحوه يطهر الجلد ولا يعود نجاسة ابدا وان كانت بالتراب او بالشمس تطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل
يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف ان صار بالشمس بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا
وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لم يفسد من غير فصل وهو كل ما يمنع النتن والفساد ولو تشميسا
او تتريبا لان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره وعندان في يشترط استعمال الشب ونحوه وفي
المبسوط واما جلد الخنزير فقد روي عن ابي يوسف انه يطهر بالدباغ ايضا وفي ظاهر الرواية لا يحتمل الدباغ
فان له جلودا مترادفة بعضها فوق بعض كما للادمي وانما لا يطهر لعدم احتماله المطهر وهو الدباغ
وانما قدم جلد الخنزير على جلد الادمي لان التعظيم في تاخيره في موضع الاهانة كقوله تعالى لهدمت صوامع
وبيع وصلوات ومساجد والتقديم دليل التعظيم في موضع التعظيم كقوله تعالى والسابقون السابقون
ثم اعلم ان هذه المسئلة تتعلق بمواضع ثلثة بمسئلة الصيد لمناسبة طهارة جلد الصيد بالدباغ وبمسئلة
الصلوة لمناسبة جواز الصلوة ومسئلة الطهارة لمناسبة جواز الوضوء منه فلذلك ذكرها في هذه المواضع

الدباغ

في المبسوط والبيع بيانها في باب الحدث منه كذا في النهاية قوله وما طهر جلده بالدبغ طهر بالذكوة خلافا
للشافعي لان الجلد تبع اللحم لنا ان الدبغ مطهر لانه يزيل الرطوبات والدماء النجسة والذبح في تسييل
ما هو نجس فوقه لان الذبح يزيل بعد الاتصال والذبح يمنع الاتصال وسواء فيما اذا وجدت ازالة الرطوبات
بالذكوة الشرعية بان كانت من الاهل بالتسمية واما اذا كان الذابح مجوسيا لا يجعل الازالة الحاصلة
من ذلك ازالة لان فعله اماتة في الشرع لا ذبح وحكم الموت اذا ثبت له لا بد له من الدباغ كذا في الايضاح
وما ذكرنا من طهارة الجلد بالذكاة اختيار بعض المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلد الحيوان بالذكاة
اذا لم يكن سوره نجسا كذا في النهاية قوله وكذا لحمه وان لم يؤكل لكي يطهر جلده بالذكوة يطهر لحمه وان
لم يكن ماكولا هذا اي لفظ ما ذكره في الاسرار وغيره وذكر في الاسرار ان جلود السباع يطهر بالذكاة
عندنا خلافا لمالك ثم قال فان قيل الجلد يكون متصلا باللحم واللحم نجس ولا يطهر بالذكوة فكيف
يكون الجلد طاهرا قلنا من مشايخنا من يقول ان اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو
الصحيح عندنا لما فيه ان الحرمة في مثله يدل على النجاسة ولكنا نقول بين الجلد واللحم جلدة رقيقة يمنع مماسة
اللحم الجلد الغليظ فلا يتنجس ذكر الناطفي اذا صلى ومعه من لحم السباع كالثعلب ونحوه اكثر من قدر الدرهم
لا يجوز صلوته وان كان مذبوحا وعن الفقيه ابي جعفر اذا صلى ومعه لحم سباع الوحش قد ذبح لا يجوز صلوته
ولو وقع في الماء افسده كذا في فتاوى قاضي خان قوله وما لا فلا اي وما لا يطهر جلده لا يطهر بالذكاة
كالخنزير والادمي قوله وشعر الميتة وعظمها وعصبها وحافرها وقرنها وشعر الانسان وعظمه طاهر اعلم
ان هذه الاشياء من الميتة والانسان طاهر بحديث ام سلمة ان النبي صلعم قال لا بأس بمسك الميتة اذا دبغ
وصوفها وقرنها وشعرها اذا غسل بالماء وروي انه كان في جهاز فاطمة سوار من عاج وكان الشعر
والعظم ونحوه معناها لا حيوة فيها بدليل انه لم يتألم الحيوان بقطعها منه والموت انما يؤثر في نجاسة
ما فيه حيوة فاذا لم يكن فيه حيوة لم يؤثر فيه الموت فان قيل متصل بذي روح ينمو بنمائه فوجب ان يتنجس بنجاسته
بالموت قياسا على اللحم قيل له لا نسلم انه ينمو بنمائه لانه قد ينمو مع عدم غذاء الاصل ولو المراد الاصل
لو انفصل حال الحيوة حكم بنجاسته كذلك بعد الموت والشعر لو انفصل حال الحيوة حكم بطهارته كذلك بعد الموت
جاز ان يحكم بطهارته وقال مالك شعر الميتة لا ينجس لما ذكرنا وعظمها ينجس لانه من الاجزاء التي فيها
الحيوة وكذا انها تتألم بقطعه فيحل فيه الموت فينجس وقال الشافعي هما نجسان وكذلك في معناهما ما لا يحله
الحيوة من الظلف والقرن والعصب والصوف والريش والحافر والوبر والمنقار لانها من اجزائها
لانها نامية بحيوة الاصل فينجس بالموت كالاذن وغيره وقال في شعر الانسان وعظمه انه لا ينتفع بهما ولا
يباعان فيكونان نجسين كالخمر والخنزير وقلنا انه مكرم وانتفاعهما وبيعهما دليل اهانته في الكرامة
لا للنجاسة قوله ويجوز صلوة من اعادته الى فمه وان جاوز قدر الدرهم اعلم ان من اعاد سنه الى

يعني جازت صلوته وان زاد على الدرهم وقال محمد لا يجوز لان ما ابين من الحي ميت فكان بمنزلة موضع النجاسة
وقال ابو يوسف يجوز لانها اذا وضعت مكانها جعل كأنها لم يزل فان قيل اليس ان عظم الانسان طاهر عندنا
فاني يتصور الخلاف قلنا على ظاهر المذهب وهو الصحيح لا يتصور الخلاف وانما يتصور على الرواية التي جاءت
ان عظم الانسان نجس وانما قال سنه لانه لا يجوز الصلوة بسن غيره اتفاقا ان زاد على الدرهم لانه وصلها
بغير مكانها تحقيقا للازالة قوله الفصل منها وصل يتوى وهما فصل لا ينون لان الاعراب لا يستحق الا
بعد العقد والتركيب على ما عرف في المفصل اعلم ان مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس فيها احد
الشيئين اما ما قال بشر انه يطم رأس البئر ويحفر في موضع آخر لانه وان نزح ما فيها يبقى الطين والحجارة
نجسا واما ما نقل عن محمد فانه قال اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجاري لانه ينبع
من اسفله ويؤخذ من اعلاه فلا يتنجس بوقوع النجاسة فيه كحوض الحمام اذا كان يصب من جانب ويؤخذ من
جانب لم يتنجس بادخال اليد النجسة ثم قلنا وما علينا لو امرنا بنزح بعض الدلاء ولا نخالف السلف يعني — اي اجماع السلف
ان في نزح الفارة ويبقى الماء طاهرا لان المذهب عنده ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحمل خبثا وماء البئر
اكثر من قلتين قوله بئر فيها نجس تعلمه يغير مبتدأ وفيها نجس صفته وقوله ينزح كل مائها خبره يعني اذا وقعت
في البئر نجاسة نزحت وكان نزح ما فيها طهارة لها وذلك لاجماع الصحابة اه وان وقعت فيها بعرة او بعرتين
من بعر الابل او الغنم لم يفسد الماء استحسانا والقياس ان يفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان
ان الابار التي في الفلوات ليست لها رؤوس حاجزة والمواشي يبعرون حولها ويلقيها الريح فلو نجستها لحرج
الناس ولانه شيء صلب لا يخالطه الماء فلا ينجسه ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر في الصحيح وقيل
وقيل ما ياخذ ثلث وجه الماء وقيل ربعه وقيل وجه اكثره وقيل ان لا يخلو دلو من بعرة وهو الصحيح كذا في المبسوط
وكذا الامام التمرتاشي ذكر البعرتين اشارة الى ان الثلث كثير وهذا في المفازة ولو كانت في مصر ووقعت
في وعاء فعلى الاول ينجسه لعدم الضرورة وعلى الثاني لا ولا فصل بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث
والخثي والبعر لثبوت الضرورة في الكل وقيل الرطب والمنكسر والروث والخثي يفسد نظرا الى الثاني وقال
الامام التمرتاشي واختلف في آبار البيوت فمنهم من يفسده لان الضرورة معدومة والاصح التسوية اي
لا يفسد شاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين يرمي البعر ويشرب اللبن هذا اذا رميت من ساعته ولم يبق لها — شاة
لون لعموم البلوى والضرورة لان من عادتها انها تبعر عند الحلب للضرورة اثر في اسقاط حكم النجاسة قوله
مات فيها حيوان وانتفخ او تفسخ يعني لو انتفخ الحيوان في البئر او تفسخ نزح كل ما فيها صغر الحيوان
او كبر لانتشار البلة في اجزاء الماء وتلك البلة نجسة كقطرة من خمر وكذا لو وقع ذنب فارة نزح
كله لان موضع القطع منه لا ينفك عن نجاسة قوله او مات آدمي او شاة او كلب ينزح كل مائها ان امكن
لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم فان قيل مسائل

الآبار تثبت بخلاف القياس فانه لو وقعت فارة في حب اريق كله والنص ورد في الفارة والدجاجة والادمي والمنتفخ
ما يشاكلها كالعصفور والصعوة والسودانية والسمنو والحمامة والشاة والكلب بما قلنا بعد كان الحكم في هذا الاصل
صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التوزيع عليه كالاجارة ونحوها من العقود التي يأبى القياس جوازها قوله والا
مقدار ما فيها اي وان لم يمكن نزح كل مائها بان كانت البئر معينا لا يمكن نزحها ينزح مقدار ما كان فيها من الماء وطريق
معرفته ان تحفر حفيرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح منها الى ان تمتلئ او ترسل فيها قصبة ويجعل لمبلغ
الماء علامة ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء وعن ابي حنيفة
انه يجب نزح قدر ما يغلب على ظنهم انه جميع الماء عند ابتداء النزح وعنه انه ينزح مائتا دلو الى ثلثمائة دلو وهو قول محمد
والاصح ان يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء في مقدار ما في البئر ينزح ذلك القدر وهو اشبه بالفقه
اذ الرجوع الى اهل البصر اصل في كثير من الصور كما في الحكمين وا[illegible] هدين وبتقويم المتلف قال تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وفي نحو حمامة او دجاجة ماتت اربعون الى ستين تقديره ينزح اربعون دلوا الى
ستين في نحو حمامة او دجاجة ماتت والجملة وهي قوله ماتت صفة لما قبلها من الحمامة او الدجاجة وذلك لما روي
عن سعيد الخدري في الدجاجة ينزح اربعون دلوا وهذا بيان الايجاب والستون بطريق الاستحباب قوله وفي
نحو فارة او عصفور عشرون الى ثلثين وتقدير الكلام كما ذكرنا يعني اذا ماتت في البئر فارة او ما يعادلها في الجثة
في الجثة ينزح منها عشرون دلوا الى ثلثين لما روي عن النبي صلعم انه قال في فارة وقعت في بئر فماتت فيه فاخرجت من
ساعته ينزح عشرون دلوا الى ثلثين فالعشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب وروي عن ابي يوسف
انه ينزح عشرون دلوا الى ثلثين في الفارة الواحدة وكذلك الى الاربع فان كان خمسا ينزح منها اربعون
دلوا الى ستين وان كان عشرا فالجميع ينزح كذا في الفتاوى الظهيرية قوله والمعتبر الدلو الوسط لان التكلف
المطلق ذكر فينصرف الى المعتاد الوسط وقيل دلو تلك البئر وعن ابي حنيفة دلو يسع صاعا ليتمكن كل
واحد من النزح قوله وما جاوزه اي جاوز الدلو الوسط احتسب اي بالدلو الوسط يعني وان نزح منها بدلو عظيم قدر
ما يسع من الدلاء الوسط احتسب به وهو اولى وذلك لان القدر الذي اوجب اخراجه منها قد اخرج مع قلة قدر ما يعود
الى الماء من القطر فكان اولى قوله ويتنجس من وقت الوقوع ان علم ذلك والا فمذ يوم وليلة ان لم ينتفخ ومذ ثلثة
ايام ولياليها ان انتفخ وقالا منذ وجد ولو وجد حيوان ميت كالفارة وغيرها وعلم وقت وقوعه ينجسها
من ذلك الوقت وهذا بلا خلاف وان لم يعلم وقت وقوعه فينجسها ابو حنيفة منذ يوم وليلة ان لم ينتفخ ومنذ
ثلثة ايام ولياليها ان انتفخ فيعيد صلوة يوم وليلة ان لم ينتفخ ولم يتفسخ فان انتفخ او تفسخ يعيد صلوة ثلثة ايام
ولياليها وقالا لا يعيد شيئا من صلوته ما لم يتيقن انه توضأ منها وهو فيها ويتنجس البئر زمان وجوده وهو القياس
لانه تيقن بطهارة البئر فيما مضى وشك في النجاسة واليقين لا يزول بالشك كمن راى في ثوبه نجاسة لم يعلم متى
اصابته لا يعيد شيئا من الصلوة كذا هذا وله انه ظهر لموت الفارة سبب وهو وقوعها في البئر فيحال بموتها على الوقوع وان

احتمل

احتمل لغيره لان الموهوم لا يعتبر بمقابلة الظاهر كمن جرح انسانا ولم يزل صاحب فراش حتى مات يضاف موته
الى الجرح لانه السبب الظاهر وان احتمل بغيره غير انه لا يموت كما وقع ظاهرا فلا بد من التقدير بمدة فقدر الموت بلا انتفاخ
بيوم وليلة اذ ما دون ذلك ساعات لا يمكن التقدير بها لتفاوتها والموت مع الانتفاخ بثلثة ايام لانه دليل
تقادم العهد وادنى التقادم ثلثة ايام الا يرى ان من دفن قبل ان يصلى عليه يصلى على قبره الى ثلثة ايام ولا يصلى
بعد ذلك لتفسخه ظاهرا فرغ عنه [illegible] ومسئلة الثوب قيل على الخلاف فعند ابي حنيفة ان كانت النجاسة يابسة
يعيد صلوة ثلثة ايام والا صلوة يوم وليلة ولئن سلم والفرق ظاهر اذ الثوب يقع بصره اليه كل وقت فلو كان
فيه نجاسة فيما مضى لرآها والبئر غايب عن بصره والموضع موضع الاحتياط كذا في الكافي قوله وسور الادمي والفرس
وكل ماكول طاهر اعلم ان السور بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء ثم استعير لبقية الطعام وغيره والاسار
انواع اربعة طاهر ومكروه ومشكوك ونجس والاصل ان ينظر الى اللعاب فان كان لعابه طاهرا يكون سوره طاهرا وما
يكون نجسا يكون نجسا وعلى هذا فاعتبر ويعني من المكروه انه طاهر لكن الاولى ان يتوضأ بغيره والكراهة
انما تثبت باحتمال النجاسة بخلاف الطاهر او بسقوط حكم النجاسة لضرورة عدم الاحتراز عنه في الجملة اذا ثبت
هذا فنقول سور الادمي على الاطلاق طاهر الجنب والحائض والكافر والمسلم فيه سواء لقوله عم من شرب [illegible] سور
اخيه كتب له عشر حسنات واما سور من شرب الخمر فمستثنى لان الكراهة لعارض وكذا سور الفرس طاهر عندهما
لانه ماكول عندهما وكذا عنده في الصحيح وان روي عنه انه مشكوك وروي ايضا انه مكروه كلحمه لان كراهة لحمه عنده
لاحترامه لا لنجاسته لانه آلة الجهاد وحرمة اللحم للاحترام لا يوجب نجاسة السور كسور الادمي وكذا سور كل
ماكول اللحم طاهر لطهارة لحمه والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس اما سور الكلب فلقوله عم طهور اناء احدكم اذا ولغ
الكلب فيه ان يغسل سبعا والطهارة ضد النجاسة والعدد لا يتعين الا للازالة والاواني لا تجب طهارتها
في الشريعة الا من النجاسة خاصة وهذا يدل على فساد قول مالك انه طاهر واما يغسل الاناء منه على طريق
العادة واما سور الخنزير فلقوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس وفي الكفاية يرجع الى الخنزير واذا ثبت
نجاسته كان سوره نجسا لانه يتحلب من بدنه كلبنه واما سباع البهائم فسورها نجس وقال الشافعي طاهر لنا
حديث ابن عمر ان النبي عم سئل عن الماء يكون بالفلاة وينوبه الكلاب والدواب والسباع فقال اذا
بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فلولا ان اسارها نجسة لم يصح هذا الجواب بذكر الخبث ولانه سبع يمكن الاحتراز
عنه او محكوم بنجاسة لبنه فكان السور كالكلب فان قيل روي عن جابر ان النبي صلعم سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع قيل له هذا خبر مرسل فليس بحجة عنده وعلى انه ورد في الماء الكثير وعندهم
لا يؤثر فيه النجاسة فلم يكن في الحديث دلالة على الجواز لاجل طهارته وهو محمول عندنا على حمر الوحشي وسباع الطير
قوله والهرة وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه اما سور الهرة فلان النبي عم كان يتوضأ بفضل سورها
ويصغي لها الاناء وقال انها ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فدل على طهارة سورها

وقد روي ان النبي صلعم مال الهرة يسع ورد بغسل الاناء من ولوغ الهرة مرة فاقل احوال ذلك ان يفيد الكراهة وقد قال
ان فيه انه لا يكره وهذا قول ابي يوسف وهو لا يصح لما ذكرنا ولانها لا تجتنب النجاسة فلا يؤمن من ان يكون في فمها نجاسة
فكره كما يكره الوضوء بالماء الذي ادخل الصبي يده فيها والمستيقظ فان قيل قد روي انه عم توضأ به ولو كان
مكروها لم يفعل قيل له يحتمل ان يكون فعل ذلك على وجه البيان للجواز كما اخر الصلوة الى اوقاتها المكروهة لاجل
بيان الوقت واما الدجاجة المخلاة فلانها تعبث بالنجاسة فلا يؤمن من ان يكون في منقارها نجاسة فكره لذلك واما المحبوسة
بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدمها فلا يكره سورها لان الاصل فيها الطهارة نظرا الى اللحم والكراهة باعتبار
مخالطتها النجاسات فقد حصل الامن وكذا ان تجس في بيت وتعلف هناك لانه لا يعبث بما يكون منها في العادة
فامن من ذلك واما سباع الطير فانها تاكل الميتات ولا يؤمن من ان يكون على منقارها نجاسة فكره لذلك واما الدليل
على طهارة سورها فلان الاصل الطهارة منقارها وجواز ان يكون عليه نجاسة يجوز ان لا يكون ولا يبطل الطهارة بالشك
واما ما يسكن البيوت من الحشرات كالفارة والحية وغيرهما فلانها لا تجتنب النجاسة فلا يؤمن من ان يكون على افواهها
نجاسة فكره لذلك واما طهارة سورها فلان الاصل الطهارة فيهما فلا يترك اليقين بالشك ولم يعتبر نجاسة
لحمها لسقوطها بالضرورة والحرج قوله والحمار والبغل والسور للحمار والبغل مشكوك اي مشكوك فيها يتوضأ به ويتيمم
ان عدم غيره وهو المراد المنطوق واما شكوا فيهما لتعارض دليلين احدهما يقتضي نجاسته والاخر يقتضي طهارته
والذي يقتضي نجاسته هو ان النبي صلعم امر ان ينادي ان الله تعالى ينهاكم عن لحوم الحمر فانها رجس وهذا كناية عن
النجاسة ولانه محرم الاكل لا لحرمته كالكلب والذي اقتضى الطهارة هو ان النبي صلعم سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع ولانه يسكن البيوت مع الادمي كالهرة وهذا يفيد الطهارة فتعارضا ولم
يترجح احدهما على الاخر فوجب التوقف لانه فيه ومن اصل ابي حنيفة ان امارات الشرع يجوز ان يتعارض من غير ترجيح
فيكون حكم الله فيها الوقف لانها توجب الظن فاما الدلائل العقلية التي توجب العلم فلا يجوز ان يتساوى مع التضاد
ومن اصحابنا من قال ان جهة الشك فيه ان عرقه طاهر ولبنه محرم واللعاب يعتبر بكل واحد منهما فان الحقناه بالعرق
كان طاهرا وان الحقناه باللبن كان نجسا واذا ثبت انه مشكوك فيه ولم يقطع فيه بطهارته ولا بنجاسته لم يجز
الوضوء به مع القدرة على الماء الطاهر فاذا لم يجد غيره توضأ به ثم تيمم فان كان طاهرا فقد ادى فرضه بالغسل
وان كان غير طاهر فقد ادى فرضه بالتيمم والمحكي من جواز الوضوء به قول ابن عمر والشعبي والنخعي وجابر بن زيد وابن
سيرين ومكحول وحماد والزهري ومنع عن عطاء ومجاهد جواز الوضوء به وهو قول الشافعي فان قيل اذا
جمع بينه وبين التيمم ان كان نجسا فقد صلى مع النجاسة قيل له قد روي ان سور الحمار معفو عنه في الثوب والبدن
غير معفو عنه في الماء فعلى هذه الرواية سقط السؤال وقد روي انه غير معفو عنه في البدن ايضا الا ان الصلوة
تجوز مع النجاسة اذا لم يجد ما يزيلها به واما البغل فهو متولد من الحمار والفرس فسوره بمنزلة سور الحمار والفرس
غلظا فيكون مشكوكا فيه كذا في الاقطع وهذا على ان الشك في طهارته وقيل الشك في طهوريته اذ لو وجد ماء

وجد

وجد ماء لا يجب غسل راسه ولو كان الشك في طهارته يوجب غسل راسه احتياطا لتوهم النجاسة وهو الصحيح وعليه
الجمهور كذا في الكافي ويجوز ايهما قدم من الوضوء والتيمم وقال زفر لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال
فاشبه الماء المطلق ولنا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب قوله والعرق معتبر بالسور اي عرق كل
شيء معتبر بسوره في نجاسة وطهارة وحرمة وكراهة ولا ينتقض بما ذكره من الاصل بعرق الحمار فانه جعل
لسوره لان فيه روايتين ولانه خص بركوبه عم معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد ان
يعرق الحمار ولانه الشك في طهورية سور الحمار لا في طهارته لما عرف فيما ذكر فان قلت كان من حق
الكلام ان يقال وسور كل شيء معتبر بعرقه لان الكلام في السور لا في العرق فيجب ان يجعل السور مقيسا
لا مقيسا عليه قلت نعم كذلك الا انهما لما كانا متولدين من اصل واحد ولا افضلية لاحدهما على الاخر كان
كل واحد منهما شبيها للاخر مقيسا ومقيسا عليه قوله فان عدم الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة بالوضوء به فقط
وابو يوسف بالتيمم فحسب ومحمد بهما يعني لو لم يجد الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة يتوضأ به ولم يتيمم لحديث ليلة الجن
فانه عم لما رجع من مخاطبة الجن قال يا ابن مسعود امعك ماء قال لا الا نبيذ التمر قال ثمرة طيبة وماء
طهور وعن ابي حنيفة قول المرجوع اليه يتيمم ولا يتوضأ وهو قول الشافعي ومالك وابي يوسف لانه منسوخ باية
التيمم لان ذلك كان بمكة والاية نزلت بالمدينة وقد نقل الحكم من الماء المطلق الى التراب فلان نسخ حكم
النبيذ اذ لو كان ثابتا لقيل فلم تجدوا ماء ولا نبيذ تمر فتيمموا فلما ترك هذا الترتيب علم انه منسوخ ولانه
انما ترك لان نبيذ التمر ماء لقوله عم ثمرة طيبة وماء طهور ولانه لو كان ماء حقيقة لم يترتب استعماله على فقد
الماء اذ لا ترتيب في استعمال جنس المياه وتسميته ماء مجاز كما سماه ثمرا مع انه ليس بثمر لانه مائع مشروب
هذا اذا علم التاريخ فانه لم يعلم جعل كانهما وردا معا وعمل بالاقوى وهو النص وقال محمد يتوضأ به ويتيمم
لان في الحديث اضطرابا فعن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود وعلقمة رضي الله عنهم انهم لم يكن مع رسول
الله صلعم ليلة الجن وفي التاريخ جهالة فقيل نسخ وقيل لا فوجب الجمع بين الوضوء والتيمم احتياطا قلنا
ليلة الجن كانت غير واحدة فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة رضي الله عنهم وبمثله يزاد على الكتاب
والاغتسال به يجوز في الاصح لان المخصوص عن القياس بالنص يلحق به ما هو في معناه من كل وجه فلو لم يرد
الجنابة لقالت بالتيمم والتيمم غير مزيل للحدث هنا فكيف يزيل الجنابة والنبيذ المختلف فيه ان يكون
حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء وما اشتد منه يكون حراما لا يجوز التوضي به وكذا لا يجوز التوضي
بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس خلافا للاوزاعي فانه يجوز التوضي بسائر الانبذة بالقياس على
نبيذ التمر وهذا فاسد لان نبيذ التمر مخصوص عن القياس بالاثر فلا يقاس عليه غيره ذكر القدوري في شرحه عن اصحابنا
ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم لانه بدل عن الماء حتى لا يجوز التوضي به حالة وجود الماء ولو توضأ
بالنبيذ ثم وجد ماء مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم بوجود الماء باب التيمم قال شمس الائمة السرخسي

ولا يقال

وعلقمة

والتيمم غير مزيل للحدث كما
هنا في بعض النسخ للحدث
وفي بعضها النسخة ولا
في
للحدث وهو الاول
ان الماء ... وهو الا
انما الفضل

التيمم في اللغة القصد ومنه قول القائل وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني وفي الشرع
عبارة عن القصد الى الصعيد للتطهير والاسم الشرعي فيه معنى اللغة وثبوت التيمم بالكتاب وهو قوله
تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والسنة وهو ما روي عن النبي صلعم انه قال جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت قوله هو لمحدث وجنب وحايض ونفساء
لم يقدر واعلى الماء لبعده ميلا اي التيمم المشروع لهولاء لبعدهم عن الماء ميلا وهو ثلث فرسخ ثلثة
الاف ذراع الى اربعة الاف وهذا التعيين هو المختار في المقدار فقد روي عن محمد انه يجوز التيمم
اذا كان الماء على قدر ميلين ومواضعا والفقيه ابي بكر محمد بن الفضل وعن الكرخي ان كان في موضع
يسمع صوت اهل الماء فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وبه اخذ اكثر المشايخ كذا في فتاوي
قاضي خان وقال الحسن بن زياد واذا كان الماء امامه يعتبر ميلان وان كان يمنة او يسرة او
خلفا فميل واحد لان ميلا للذهاب وميلا للرجوع فكانا ميلين وعن ابي يوسف ان الماء اذا كان
بحيث لو ذهب اليه وتوضأ يذهب القافلة ويغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وهذا احسن
جدا كذا في الذخيرة كذا في الكفاية اعلم ان من لم يجد ماء كافيا لرفع الحدث وهو مسافر او خارج مصر بينه
وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد ولو جنبا او حايضا او نفساء وقال زفر ان كان بحيث يصل الى
الماء قبل خروج الوقت لا يتيمم وان كان بالعكس يتيمم لانه شرع لضرورة الحاجة الى اداء الصلوة في الوقت
ولنا ان النص يقتضي اباحة التيمم لعادم الماء وهو عادم الماء الا ان المسافة القريبة غير مبيحة
اجماعا والبعيدة مبيحة اجماعا ففصلنا بينهما بالميل لانه يلحقه الحرج بحيث الدخول في المصر لو
كانت المسافة ميلا ولا يعتبر خوف فوت الصلوة لانه بناء على تقصيره حيث اخر الصلوة الى هذا الوقت
وانما كان المحدث والجنب والحايض والنفساء سواء لما روي ان قوما جاؤا الى رسول الله صلعم وقالوا انا
قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحايض والنفساء فقال عم عليكم
بارضكم قال الشيخ كذا في المبسوط وهو قول اصحابنا وعليه عامة العلماء وقال بعض الناس بانه لا يتيمم
الجنب والحايض والنفساء والمسئلة مختلفة بين الصحابة روي عن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر
انهم كانوا لا يبيحون التيمم للجنب وعن علي وابن عباس وعايشة كانوا يبيحون التيمم للجنب قوله او لمرض اي
التيمم المشروع لمرض يعني لو كان يجد الماء الا انه مريض يخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه تيمم لقوله تع وان كنتم
مرضى او على سفر الآية ولان ضرر زيادة المرض اقوى من ضرر زيادة الثمن في الماء اذ هو يرجع الى النفس
وذا الى المال وفايدة القيد في ذا ليبيح التيمم نفوا الى وسواء كان الحكم الضرر باستعمال الماء كالجدري
والحصبة او بالتحريك للاستعمال كالمبطون والمشتكي من العرق المدني لتحقق العجز فيهما وعند ان خفي اقام
يتيمم ان خاف تلف نفس او عضو ... لان العجز انما يتحقق عنده ذكره قوم دون ... لا كلام فيه وان لم يخف زيادة الضرر في الملاك ... اباحة الصلوة فما عدا ... نحوها ... قوله او برد
اي

اي التيمم المشروع لبرد يعني لو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد او يمرضه تيمم سواء كان خارج المصر او فيه وعند ابي يوسف
ومحمد لا يتيمم في المصر لان تحقق هذه الحالة نادر فيه فلا يعتبر ولكن العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره وذكر خوف
الجنب ولم يذكر خوف المحدث وذكر في الاسرار انهما سواء وقال في المصفى البلاك من البرد ولو اغتسل او توضأ جاز له
التيمم عند ابي حنيفة خلافا لهما وذكر في فتاوى قاضي خان الجنب الصحيح في المصر اذا خاف الهلاك من الاغتسال يباح له التيمم في
قول ابي حنيفة والمسافر اذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم في قولهم جميعا واما المحدث اذا خاف الهلاك من
التوضي اختلفوا فيه على قول ابي حنيفة والصحيح انه لا يباح له التيمم ثم قال مشايخنا في ديارنا لا يباح للمقيم ان يتيمم
لان في عرف ديارنا اجر الحمام يعطى بعد الدخول الى وجه ويمكنه ان يدخل الحمام فيتعلل بالعسرة وذكر في المحيط اختلاف
الرواية في المحدث يجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه الامام الحلواني قوله او عدو اي التيمم المشروع لخوف عدو
او عطش او عدم آلة يعني لو خاف المحدث او الجنب على نفسه وماله من العدو او السبع ان يصل الى الماء وان
كان قريبا منه او كان له ماء لكنه يحتاج اليه لاجل عطش نفسه او دابته او لم يكن له آلة الاستقاء في موضع
يحتاج الى الآلة فله ان يتيمم لان عدم القدرة يتحقق لكل واحد من هذه الاشياء وعند ذلك يجوز له التيمم لقوله تع
فلم تجدوا ماء فتيمموا فلم يقدر واعلى استعمال الماء فيتيمم قال صاحب النهاية جاز ان يجب الاعادة على الخايف من العدو
بعد زوال العذر لما ان العذر جاء من قبل العباد وقد ذكر صاحب الهداية في التجنيس والامام الولوالجي
في فتاواه رجل اراد ان يتوضأ فمنعه انسان عن التوضي بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة
بعدما زال عنه ذلك لان هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه كالمحبوس في السجن اذا
وجد التراب الطاهر ولم يجد الماء يتيمم ويصلي فاذا خرج يعيد فكذا هذا وفي شرح القدوري للعلامة الزاهدي
بعد مسئلة المحبوس في السجن وكذا الاسير اذا منعه الكفار عن الوضوء والصلوة يتيمم ويومي ثم يعيد وكذا
المقيد ثم قال العلامة الزاهدي بخلاف الخايف منهم لان الخوف من الله تع وذكر الامام الولوالجي يتيمم من على
ماء في موضع لا يستطيع النزول لخوف عدو او سبع على نفسه لا ينتقض تيممه لانه غير قادر قوله او لخوف
اي التيمم المشروع لخوف فوت صلوة العيد الابتداء اي في ابتداء الشروع وبعد الشروع متوضيا اي يتيمم بعد
شروعه حال كونه متوضيا والحدث اي وبعد الحدث للبناء اي ليبني ما بقي من صلوته على اوله يعني صح
ان يتيمم من حضر صلوة العيد فخاف ان اشتغل بالطهارة ان يفوته العيد لانها لا تعاد وقال الا في لا يصح
التيمم لها لانها تقضى عنده فلا يتحقق العجز ولو شرع في صلوة العيد الامام او المقتدي ثم احدث تيمم وبنى
عند ابي حنيفة وقالا لا يتيمم للبناء لان المبيح خشية الفوت واللاحق اذ يخاف فانه يتوضأ ويتم صلوته بعد
فراغ الامام وله ان البقاء اسهل من الابتداء فلما جاز ابتداء العيد بالتيمم لانه يجوز البناء به اولى وكان
خوف الفوت قايم اذ اليوم يوم ازدحام فلم يومن لو رجع اي الماء ان يعتريه ما يفسد صلوته او لا يصل الى الماء
حتى يزول الشمس فيفوته لمضي الوقت والاختلاف انه لو شرع بالتيمم يتيمم ويبني لانا لو اوجبنا الوضوء لفسدت صلوته برؤية الماء

الوقت

٧ بالوضوء

فلا يمكنه الادراك وكذا الشروع بالوضوء ويخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء فانه يتيمم اتفاقا وان لم يخف ويرجو ادراك
الامام قبل الفراغ لم يتيمم اجماعا وان لم يرج فهو موضع الخلاف فقوله هو المحدث مبتداء وضربتان خبره لم يقدر واحد المحدث
وما بعده وقوله لبعده مع المعطوفات متعلق بقوله لم يقدر وقوله في الابتداء متعلق بالمبتداء وتقديره التيمم لخوف فوت صلوة
العيد كالابتداء وبعد الشروع ضربتان قوله او صلوة اي التيمم المشروع لخوف فوت صلوة الجنازة لغير الولي يعني يجوز ان يتيمم الصحيح
في المصر اذا حضرت جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة بالماء ان تفوته الصلوة لانها لا تقضى فيتحقق العجز وقال الشافعي
لا يتيمم لها لانها تقضى عنده فلا يتحقق العجز وقوله لغير الولي اشارة الى انه لا يجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة
وهو الصحيح لان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه ولا ينتظر فلا يخشى الفوت وفي المحيط لا يجوز للسلطان ايضا
لانه ينتظر له قوله لا لفوت اي والتيمم غير مشروع لفوت الجمعة والوقتية يعني لا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ فان
ادرك الجمعة صلاها والا صلى الظهر لانها تفوت الى الظهر الذي هو فرض الوقت وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لا يتيمم
لانه يفوت الى خلف وهو القضاء قوله ضربة لمسح وجهه وضربة ليديه مع مرفقيه اي التيمم ضربتان ضربة لمسح وجهه وضربة ليديه
مع مرفقيه لقوله عم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين فهو حجة على ابن سيرين بانه ثلث ضربات وعلى الاوزاعي
والشافعي بانه الى الرسغين وعلى الزهري بانه الى الاباط وعلى مالك بانه الى نصف الذراع وفي قوله التيمم ضربة اشارة (الرسغين)
الى ان من ضرب يديه على الارض للتيمم فقبل ان يمسح بهما وجهه احدث ثم مسح بهما وجهه لا يجوز كذا ذكره السيد الامام ابو
شجاع لان الضربة من التيمم قال عم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين وقد اتى ببعض التيمم ثم احدث فينتقض
كما ينتقض الكل فصار كما لو حصل الحدث في خلال الوضوء ينتقض كما ينتقض الكل بعد التمام وذكر الامام الاسبيجابي انه
يجوز كمن ملا كفيه ماء للوضوء ثم احدث ثم استعمله فانه يجوز كذا في التجنيس وصفة التيمم ان يضرب بيديه على الارض ثم
يرفعهما وينفضهما ثم يمسح بهما وجهه ثم يضرب ضربة اخرى فيمسح بهما ذراعيه وهو ان يبتدئ فيمسح بباطن اصابع اليد
اليسرى ظاهر ذراعه اليمنى ويبتدئ من اطراف الاصابع من يده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى فيمسح بها ظاهر
ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمسح ظاهر ابهام يده اليمنى بباطن ابهام يده اليسرى ثم على هذه الصفة يمسح باليمنى كذا
في الاقطع وقال بعض مشايخنا ينبغي ان يضع بطن كفه اليسرى على كفه اليمنى ويمسح بثلث اصابع اصغرها ظاهر يده
اليمنى الى المرفق ثم يمسح باطنه بالابهام والمسبحة الى رؤس الاصابع ثم يفعل في اليد اليسرى كذلك كذا في المستصفى
قوله على كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر قوله على كل طاهر متعلق بقوله ضربتان اي ضربة على كل طاهر من
جنس الارض يعني يجوز التيمم بطاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والنورة والحجر والكحل والزرنيخ والآجر ولو
غير مدقوق لانها لا ينطبع ولا يلين او يحترق كالذهب والحديد والرصاص والزجاج ونحو الحنطة والملح والرماد وقال
ابو يوسف آخرا والشافعي لا يجوز بغير التراب لقوله تعالى صعيدا طيبا اي ترابا منبتا قاله ابن عباس وكان ابو يوسف
يقول اولا لا يجوز الا بالتراب والرمل لما روي ان قوما سالوا رسول الله عم وقالوا انا نسكن هذه الرمال ولا نجد
الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال عم عليكم بارضكم ولنا ان الصعيد وجه الارض ترابا

كان

كان او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة فيه وقال تعالى صعيدا زلقا اي حجرا املس لان التراب لا يكون
زلقا والطيب اسم للمنبت وللحلال والطاهر والاليق المعاني هنا الطاهر لانه شرع للتطهير قال تعالى ولكن يريد ليطهركم او هو
مراد بالاجماع اذ الطهارة شرط اجماعا فلم يبق غيره مرادا لان الكلام متى احتمل معاني مختلفة وتعين واحد بطل الباقي ان يكون مرادا
اذ المشترك لا عموم له قوله ولو بلا نقع اي لو كان ذلك الطاهر من جنس الارض بلا نقع يعني لو تيمم بطاهر من جنس الارض جاز وان لم يلتصق
بيديه تراب خلافا لمحمد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا بلا فصل بين ما عليه غبار او ما ليس عليه غبار فان قلت ذكر في الهداية
فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي بعضه وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا غبار عليه قلت من لابتداء الغاية هنا قوله وعليه تقوى
عطف على قوله على كل طاهر اي التيمم ضربتان على نقع مع قدرته اي مع قدرة المتيمم على الصعيد يعني لو تيمم بالغبار بان نفض ثوبه او لبده
وتيمم بغبار وقع على يديه جاز وان قدر على الصعيد وعند ابي يوسف يجوز عند العجز لان الغبار ليس بتراب خالص ولكنه
تراب من وجه فيجوز عند العجز لا القدرة كالايماء ولهما احتجاج بحديث عمر رضه فانه كان مع اصحابه فمطروا فامرهم ان ينفضوا
لبودهم وسروجهم ويتيمموا بغبارها ولان الغبار تراب الا انه رقيق فكما يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال
فكذا بالرقيق كذا في المبسوط وذكر في المحيط واذا تيمم بالرماد لا يجوز اما اذا اختلط الرماد بتراب الارض ان كانت
الغلبة للتراب يجوز وان كانت الغلبة للرماد لا يجوز وكذلك التراب اذا خالطه غير الرماد مما ليس من اجزاء الارض يعتبر
فيه الغلبة قوله بنية اداء الصلوة متعلق بقوله ضربة اي التيمم ضربة على كل طاهر من جنس الارض بنية اداء الصلوة يعني ان
النية شرط لصحة التيمم وهي ان ينوي الطهارة او قربة لا تتادى الا بالطهارة او استباحة الصلوة ولا تشترط نية التيمم للحدث او للجنابة وقيل (ولا يشترط)
لا بد من التمييز فينوي الحدث او الجنابة كالصلوة شرط التعيين لنا انها شرطت لتصح طهارة وقد حصلت ولهذا لو تيمم للوضوء
جاز التنفل به وقال زفر النية ليست بشرط فيه كالوضوء لانه خلفه فلا يخالفه في وصفه ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه
بخلاف الوضوء او جعل طهورا في حالة مخصوصة وهي حالة ارادة قربة مخصوصة فاعتبرت النية لتثبت الحالة التي جعل
التراب طهورا فيها والخلف قد يفارق الاصل الا يرى ان الوضوء يحصل باربعة اعضاء بخلاف التيمم وسن التكرار في الاصل
دون الخلف قوله فلا يجوز تيمم كافر لاسلامه مترتب على قوله بنية اداء الصلوة يعني اذا شرط في التيمم اداء الصلوة فلا يجوز تيمم
كافر لاسلامه لانه لم يوجد فيه النية المشروطة وهي نية الصلوة يعني لو تيمم كافر يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عندنا
وقال ابو يوسف هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة يصح منه فيصح اذ الاسلام اس القرب واعتبار سائر القرب به بخلاف تيممه
للصلوة لانها لا تصح منه بخلاف التيمم من المسلم لدخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن فانه لم تجز الصلوة به عند العامة (وبخلاف)
لانها ليست بقربة مقصودة ولهما ان التراب انما شرع طهورا عند ارادة قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة والاسلام
يصح بدونها فصار كمسلم تيمم بنية الزكوة والصوم قوله وجاز وضوءه اي وضوء الكافر بلا نية اي توضأ كافر ولم يرد به
الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ خلافا للشافعي لان النية شرط الوضوء عنده ولو توضأ بالنية فاسلم فالخلاف ثابت ايضا لان
نية الكافر لغو لعدم الاهلية وانما قال بلا نية مبالغة فيصح وضوء الكافر مع النية بالطريق الاولى قوله ويصح في الوقت
وقبله اي يصح التيمم في الوقت اتفاقا وقبل الوقت وللشافعي خلاف في جواز التيمم قبل الوقت لان التيمم عنده بدل الوضوء

لاباحة الصلوة مع قيام الحدث لانه ملوث فى نفسه لامطهر حتى لو رأى الماء عاد حكم الحدث الاول فصار كطهارة المستحاضة
فلا يجوز قبل الوقت وعندنا الصعيد بدل عن الماء لرفع الحدث لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الآية اى فاقصدوا الصعيد عند
عدم الماء فثبت البدلية بين الصعيد والماء فاحتيج الى ان نعرف حكم الماء ليثبت للصعيد الذى هو بدل اذ البدل له حكم المبدل
عند عدمه كالصوم له حكم الاعتاق فى الكفارة والاشهر لها حكم القرء فى العدة ولولاه لما ثبت بدلا وحكم الماء انه طهور اى مطهر للطهارة
عن الحدث اذا استعمله مطلقا لا ضرورة فكذا الصعيد الذى هو بدل عنه
وهكذا عن نجس مرئى بزوال العين وان بقى اثره يشق زواله اعلم ان وجوب التطهير فى الثوب ثبت بعبارة النص وهو قوله تعالى وثيابك
فطهر وفى البدن والمكان بطريق الدلالة وهذا لان تطهير الثوب انما وجب لان الصلوة مناجاة مع الله تعالى فيجب ان يكون
المناجى على احسن الاحوال وذلك فى طهارته وطهارة ما يتصل به وقد وجب عليه تطهير الثوب مع قصور اتصاله به
وتصور الصلوة بدونه فالجملة لان يجب عليه تطهير المكان مع كمال اتصاله به وعدم تصور الصلوة بدونه اولى ثم اى
النجاسة ضربان مرئية وغير مرئية فما كان منها مرئيا فطهارته زوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين
والاثر فيزول بزوالها وان كان لم يزل اثره فان ازالته بازالة عينها وما بقى من الاثر عفو وان لم يكن لقوله عليه السلام
ولا يضرك بقاء اثره ولان فيه حرجا فان المرأة اذا اختضبت يدها بالحناء النجسة لو شرط زوال الاثر لثبوت الطهارة
لتباعدت عن الصلوة اياما وفيه حرج بين ثم قيل ان تفسير المشقة هو ما يحتاج فى قلعه الى شىء آخر نحو الصابون
والاشنان واشباه ذلك لان الآلة المعدة لقطع النجاسات الماء فاذا احتيج الى شىء آخر يشق عليه ذكره فان
زال العين والاثر بمرة يطهر عند البعض وقيل يشترط الغسل بعد زوال العين ثلثا الحاقه بغير المرئية
وقيل مرتين لانه التحق بنجس غير مرئى غسل مرة فيغسل مرتين قوله بالماء وبكل مائع طاهر مزيل كالخل ونحوه
بالماء متعلق بقوله بزوال عينه اى يطهر هذه الاشياء المذكورة عن نجس مرئى اذا ازال عينه بالماء وبكل مائع
طاهر مزيل كالخل ونحوه مما ينعصر بالعصر وما لا ينعصر كالدهن لم يجز ازالة النجاسة به وقال محمد وزفر والشافعى
لم يجز بغير الماء لان عنده لما اتصل به يتنجس لما لاقى النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنا لو قلنا به لما امكن تطهير
شىء مما فاسقطناه ليمكننا التطهير الذى كلفنا به وتلك الضرورة اندفعت بالماء فبقى ما عداه على اصل
القياس ولان الله تعالى سماه طهورا وهو ما يتطهر به فسقط القول بالقياس بالنص فى الماء ولا نص فى
سائر المائعات فبقى على اصل القياس ولهما ان هذا مائع مزيل عين النجاسة واثره فوجب ان يفيد الطهارة
كالماء وهذا لان الماء طهور بالنص والاجماع وانما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة على التعيين لانه مبدل
حكم النجاسة الى الطهارة ولما كان التطهير فى الماء بحكم الازالة وغير الماء شاركه فى الازالة بل
اقوى اذ الخل اقلع للنجاسة من الماء لانه يزيل اللون والشوحة لما فيه من الشدة والحموضة ونجاسة
المحل لمجاورة عين النجاسة فمتى زال عينها بقى المحل طاهرا بخلاف الدهن واللبن لما فيه من الدسومة
لا ينعصر عن الثوب فيبقى بنفسه فى الثوب ولا يقدر على ازالة غيره فثبت ان ازالة النجاسة بالماء

فى النسخة التى كتبنا الكتاب منها لم يوجد فى هذا البين بعض من التيمم وكذا باب الحيض كلها وكذا باب الحيض المسح الماء الا فى مس وانا اظن ان جزءا واحدا او عشرة اوراق ضاع من البين بل جزء من ( )

لتيامه به ح

والكلام فى البدن اظهر لان التطهير لما وجب لما يتصل ببدنه لان يجب بتطهير بدنه اولى

عينه ك

على التعيين عن النص

موافق

موافق للقياس والمائع مثله فى الازالة وقلع النجاسة فيتعدى الحكم اليه بخلاف الحدث لانه ليس فى المحل
نجاسة حقيقية يزول بالمائع ولكن نجاسة حكمية عرفت ازالتها بالماء بالنص ولا يتعدى الى غيره لانه
اهون موجود لا يلحق الحرج فى افساده بالاستعمال بخلاف الخل فانه مال يلحق الحرج فى افساده فى الاستعمال
ولا فرق بين الثوب والبدن وعن ابى يوسف انه لا يجوز فى البدن بغير الماء لان ما كان على البدن نظير الحدث
اذ فى تطهيره معنى العبادة قوله وعما لم ير يغسل ثلثا معطوف على قوله عن نجس مرئى اى يطهر الاشياء المذكورة
عن نجس غير مرئى كالبول والخمر بغسله ثلثا وقال الشافعى بالغسل مرة كالحكمى ولنا ان الحكمى عرف ثبوته بالشرع
وهو يحكم بالزوال بمرة فانه عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله الصلوة الا به فحكم بالزوال
بمرة والحقيقى عرف ثبوته بالحقيقة فيعرف زواله بالحقيقة وذا بتكرار الغسل ولا يعلم قطعا بزواله فلو
اعتبرنا غالب الظن وذا يحصل بالغسل ثلثا فى الاغلب فاقمنا السبب الظاهر وهو الغسل ثلثا مقامه
تيسيرا ولان حديث المستيقظ شرط الغسل ثلثا عند توهم النجاسة فعند التحقق اولى قوله وعصره
فى كل مرة ان امكن معطوف على قوله بغسله اى يطهر الاشياء المذكورة عن النجس الغير المرئى بالغسل
ثلثا وبالعصر فى كل مرة ان امكن لان العصر شرط ان يبالغ فى العصر فى المرة الثالثة حتى لو عصر بعده لا يسيل
منه ويعتبر فى كل شخص قوته وفى غير رواية الاصول يكتفى بالعصر مرة وهو ارفق وفى غير رواية
الاصول ايضا انه يكتفى بالغسل مرة وذكر شمس الائمة الحلوانى ان النجاسة اذا كانت ثوبا او ماء
نجسا وصب الماء عليه كفاه ذلك ويحكم بطهارة الثوب على قياس ابى يوسف فانه روى عنه ان الجنب
اذا اتزر فى الحمام وصب الماء على جسده حتى خرج عن الجنابة ثم صب الماء على الازار يحكم بطهارة
الازار وان لم يعصره وقال فى رواية اخرى اذا صب الماء على الازار واكثر الماء فوق الازار يكفيه
فهو حسن وان لم يفعل يجزيه كذا فى المحيط قوله والا اى وان لم يمكن العصر يغسل ويترك الى عدم القطر
ثم وثم هكذا اعلم ان الشىء الذى لا ينعصر اذا اصابته نجاسة يغسل ثلثا ويترك حتى ينقطع
التقاطر فيطهر عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وذلك مثل الكوز الجديد والآجر الجديد والخشب
الجديد والحنطة انتفخت من النجاسة وكذا السكين اذا موه بماء نجس تموه بماء طاهر وكذا مرقة
وقعت فيها نجاسة حال غليانها يغسل اللحم ثلثا وقال محمد لا يطهر ابدا الا ان المستخرج انما هو العصر
ولم يوجد ولهما ان التخفيف مؤثر فى استخراج النجاسة كالعصر ولو القيت دجاجة او شاة او نحوهما حال
الغليان فى الماء قبل ان يشق بطنها او كرشها قبل الغسل لا يطهر ابدا ويجاب لحتا انهما جلا قوله
وخفه عن ذى جرم جف بالدلك بالارض معطوف على قوله بدن المصلى اى يطهر خف المصلى عن نجس ذى جرم جف
كالروث والعذرة والدم والمنى بالدلك بالارض وهذا استحسان وقال محمد لا يجوز وهو القياس الا فى المنى
خاصة لان المتداخل فى الخف لا يزيلها الجفاف والدلك لان الماء متعين لاستخراج ما يتشرب من النجاسة

وغيره

حاك

وصار كالثوب والمني خفق بالنقض عن القياس ولنا قوله عم من وطئ بنعله اذى فليمسحه بالارض فان
الارض له طهور ولان الجلد صلب فالظاهر انه لا يتشرب فيه الا القليل ثم يعود ذلك القليل الى جرم النجاسة
اذا ايبست لان للنجاسة تاثيرا في الاجتذاب فاذا ازيلت بالارض زالت عما فيها ولو بقي قليل فهو عفو
بخلاف الثوب فانه لا يجوز فيه الا الغسل وان يبس لان اجزاءه متخلخلة اي في خلالها فرج فيتداخله كثير من
اجزاء النجس فلا يخرج الا بالعصر فاحتاج الى الماء للاستخراج لانه لطيف يدخل اجزاء الثوب فيخرج النجاسة وقال القدوري
في شرحه وهذا قول ابي حنيفة في جملة المسئلة ان الخف والنعل يطهر بالدلك اي في جواز الصلوة معه اما لو
اصابه الماء بعد ذلك يعود نجسا على احدى الروايتين واصل المسئلة الارض اذا ذهبت النجاسة عنها ثم اصابها
الماء فانه يعود حكم النجاسة على احدى الروايتين قوله وجوزه ابو يوسف في رطبه اذا بالغ وبه يفتى اي جوز
ذلك الخف ابو يوسف في رطبه ذي جرم اذا بالغ في الدلك بحيث لم يبق اثر النجاسة وبقول ابي يوسف يفتى
لعموم البلوى واطلاق الاذى في الحديث وشرط الغسل فيه عندهما لان الرطوبة التي فيها لا يطهرها الا الغسل
لو اصابته بانفرادها فكذا مع غيرها قوله وعما لا جرم له معطوف على ذي جرم اي ويطهر الخف عن نجس لا جرم له كالبول
والخمر بالغسل فقط رطبا كان او يابسا لان البلل دخل في اجزاء الخف ولا جاذب له بظاهر الخف فان
لزق به تراب او رمل وجف صار كالذي له جرم كذا عن ابي حنيفة وابي يوسف ما لم تمس الاثنة الحلوانى ملوم
الصحيح فلا فرق بين ان يكون جرم النجاسة منهما او من غيرها قوله وعن المني بفركه معطوف على قوله عن نجس اي ويطهر
بدن المصلي وثوبه وخفه عن المني بغسله او فركه يابسه يعني ان المني نجس يجب غسله رطبا فاذا جف على الثوب اجزأ
فيه الفرك لقوله عم لعائشة رضي الله عنها فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وقال الشافعي المني طاهر لانه اصل
خلقة كل بني عليهم السلام قلنا يشكل بالعلقة على ان التخليق من النجس ثم تشريفه بانواع الكرامات ابلغ والحجة
عليه ما رويناه وقوله عم انما يغسل الثوب من خمس من بول وغائط وقيء ودم ومني ولو اصاب البدن
قال مشايخنا يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد وعن ابي حنيفة انه لا يطهر لان حرارة البدن جاذبة فيجذب
رطوبة المني الى نفسه فلا يعود الى الجرم والبدن لا يمكن فركه فاحتيج الى الماء اذا استمرا جاء ما لم تمس الاثنة مسئلة
المني مشكلة لان الفحل يمذي ثم يمني والمذي لا يطهر بالفرك الا ان يقال انه مغلوب فيجعل تبعا وقال ابو بكر بن اسحاق
الحافظ انما يطهر المني بالفرك اذا كان احليله طاهرا بان استنجى بالماء وهكذا روى الحسن عن اصحابنا وعن الفقيه
ان مني المرأة لا يطهر بالفرك لانه رقيق واختلفوا فيما اذا كان للثوب طاق آخر فنفذت البلة الى الطاق
والصحيح انه يطهر بالفرك لانه من اجزاء مني كذا ذكره الامام التمرتاشي قوله والسيف ونحوه بالمسح معطوف على قوله
بدن المصلي اي ويطهر السيف ونحوه كالمرآة والسكين بالمسح لان النجس لا يدخل اجزاء الصيقل الصلب بل يبقى
على ظاهره وبالمسح لم يبق الا القليل وهو غير معتبر ولا فرق بين الرطب واليابس والعذرة والبول وذكر
في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل قوله والبساط يجري الماء عليه ليلة اي ويطهر البساط يجري الماء على البساط

ليلة

ليلة يعني ان البساط النجس اذا جعل في نهر وترك فيه ليلة حتى جرى الماء عليه فانه يطهر كذا في الواقعات
وذكره القاضي بساط نجس فجعل في نهر وترك فيه يوما وجرى عليه الماء يطهر قوله والارض والآجر المفروش
باليبس وذهاب الاثر للصلوة لا للتيمم اي ويطهر الارض والآجر المفروش اذا اصابتهما نجاسة باليبس
وذهاب الاثر وهو طعمها ولونها للصلوة لا للتيمم وقال زفر والشافعي لا يطهر لان الماء متعين للازالة ولم
يوجد لان اليبس يخفي اثر النجاسة ولا يزيل ولهذا لا يجوز التيمم به ولنا قوله عم ذكوة الارض يبسها
والذكوة الطهارة والآجر المفروش في حكم الارض لاتصاله بها على وجه القرار واما عدم جواز التيمم به لان الطهورية
زائدة على الطهارة فالارض طاهر غير طهور وبالحديث ثبت طهارته والتيمم يفتقر الى الطهورية والصلوة
لا ولان الارض تنشف والهواء يجذب فيقل النجاسة وقليلها لا يمنع الصلوة ويمنع المطهرية وفي
الخلاصة في النجاسة التي اصابت الارض وهي رطب بعد فاراد التطهير فانه يصب الماء عليها ويدلك
بعد ذلك وينشف بصوف وخرقة اذا فعل ذلك ثلثا طهرت وان لم يفعل ذلك ولكن صب عليها ماء كثير حتى
زالت النجاسة ولا يوجد لون ولا ريح كان طاهرا قوله وكذا الخص اي وكالارض الخص وهو شيء يتخذ من
القصب كالحائط ويقال بالفارسية بوآره فانه يطهر بالجفاف وذهاب الاثر لانه متصل بالارض كذا نقل عن شمس
الائمة الحلواني وفي المغرب هو بيت من القصب والمراد هنا السترة التي تكون على السطوح من القصب
كذا ذكره صدر الشريعة قوله وشجر وكلاء قائم في ارض لو تنجس ثم جف هو المختار وما قطع منهما اي من الشجر والكلاء
القائمين في الارض لا يطهر الا بالغسل وفي فتاوى قاضي خان الخشب اذا اصابته النجاسة ثم اصابها المطر
بعد ذلك كان ذلك بمنزلة الغسل كالارض اذا اصابتها النجاسة ثم اصابها المطر وان لم يصب المطر فالارض
يطهر بالجفاف وبعد ما قطع لا يطهر الا بالغسل اما الآجر ان كانت مفروشة فحكمها حكم الارض يطهر بالجفاف وان كانت
موضوعة تنقل وتحول فان كانت النجاسة على الجانب الذي يلي الارض جازت الصلوة عليها وان كانت النجاسة على الجانب
الذي قام عليه المصلي لا يجوز صلوته قوله وقدر درهم من نجس غلظ كبول ودم وخمر وخرء دجاج وبول حمار وهرة وفارة
وروث وخثي قوله وقدر درهم مرفوع بالابتداء وقوله وما دون ربع ثوب معطوف عليه خبره عفو يعني ان قدر الدرهم
من النجس المغلظ كبول ودم وخرء دجاج وبول حمار وهرة وفارة وروث وقال زفر والشافعي قليل النجاسة
كثيرها مغلظة كانت او مخففة لان النص الموجب للتطهير وهو قوله تعالى وثيابك فطهر وغيره من الآحاد لم يفصل
بين القليل والكثير الا انا لم نعتبر ما لا يأخذه العين لعدم امكان الاحتراز عنه كذا بالبقة يقعن عليه ودم البراغيث
ولان قليل الحدث مانع فكذا قليل الخبث والجامع اشتراط التطهير منهما ولنا ان القليل عفو اجماعا لان ما عمت
بليته سقطت قضيته وقدرنا القليل بالدرهم لان محل الاستنجاء معتبر به قال النخعي استقبحوا ذكر المقاعد في
مجالسهم فكنوا عنه بالدرهم واجمعنا على ان الاستنجاء بالماء سنة فالحجر لا يستأصل النجاسة وكذا الوجه في ماء
قليل نجسه وعن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم التقدير بالدرهم والنجاسة على نوعين غليظة وخفيفة فالغليظة

٧ وان لم يبق اثر النجاسة واختلفوا في الشجر والكلاء ما داما نابتين على الارض المختار انه يطهر بالجفاف ١

ص

عند ابي حنيفة ما ورد في نجاسته نص آخر ولم يعارض نص آخر اختلف الناس فيه ام اتفقوا لانه لم يعارض النص
الا الاختلاف والاختلاف بناء على الاجتهاد وهو ليس بحجة في مقابلة النص وان عارضه نص آخر فهي خفيفة
اتفقوا ام اختلفوا لان المعارض ان لم يعمل به فلا اقل من ان يؤثر في تخفيف حكمه وقالا ما ساغ الاجتهاد في طهارته
فهو مخفف لان الاجتهاد حجة في حق وجوب العمل كالنص وخفة النجاسة تظهر في الثياب لا في الماء ولا يظهر
الاختلاف في غير الروث والخثي لان نجاستهما ثبت بدليل مقطوع به وهو ان يكون سالما عن الاسباب الموجبة
للتخفيف ~~باخر الروث والخثي~~ من تعارض النصين وتجاذب الاجتهاد والضرورات المخففة ولان الاجماع
منعقد على نجاستهما وهو حجة قطعية وانما يظهر الاختلاف في الروث والخثي فعنده غليظة لورود النص وهو
ما روي ان النبي صلعم سال ابن مسعود رضي الله عنه ليلة الجن احجار الاستنجاء فجاء بحجرين وروث فاخذ الحجرين
ورمى الروث وقال انه رجس او ركس ولم يعارضه نص آخر فيغلظ وعندهما خفيفة لاختلاف العلماء فان
مالكا يقول بطهارة الارواث لانها وقود اهل الحرمين ولان فيها ضرورة فان الطرق مملوة بها وللضرورة
اثر في اسقاط النجاسة كما في سور الهرة فلان يؤثر في التخفيف اولى قلنا لا عبرة للضرورة في تخفيف وصف
النجاسة مع وجود النص القاطع بالنجاسة والضرورة في بول الحمار اكثر منها في روثه اذ البول لا يستقر في مكان
واحد بل ينتشر لا سيما في يوم ريح ولا فرق بين ماكول اللحم وغير ماكول اللحم في الروث عندهم فانه غليظة
عنده وخفيفة عندهما وزفر فرق بين الماكول وغير الماكول فقال روث ما لا يوكل غليظة كبوله وروث ما يوكل
خفيفة كبوله وذكر في المجرد والايضاح ان الارواث كلها طاهرة عند زفر كما قال زفر وابن ابي ليلى وعن محمد ان
الروث لا يمنع وان كان كثيرا فاحشا رجع الى هذا القول حين قدم الري لدفع البلوى قال مشايخنا على قياس
هذه الرواية طين بخارا لا يمنع جواز الصلوة وان كان كثيرا فاحشا لان التراب مخلوط بالعذرات دفعا
للبلوى وعن محمد انه رجع عن قوله في اشتراط الغسل في الخف ان اصابته نجاسة لها جرم لما راى بالري من
كثرة السرقين في طرقهم وقد اختلف المشايخ في بول الهرة فقال بعضهم هو نجاسة مغلظة وهو الظاهر وقيل
مخففة وقيل لا يفسد الثوب اصلا فجعل عفوا للضرورة وذكر في الواقعات ان بول الفارة ليس بنجس لانه لا يمكن التحرز
عنه وخرؤه نجس لكنه اذا وجد في خلال الخبز وكان صلبا يرمى الخرؤ ويوكل الخبز لانه طاهر قوله وما دون ربع ثوب
فاحش كبول فرس وما اكل لحمه وخرؤ طير لا يوكل عفوا اعلم ان المانع من النجاسة الخفيفة كبول فرس وبول ما اكل
لحمه وخرؤ طير لا يوكل ان يبلغ ربع الثوب لان التقدير فيها بالكثير الفاحش والربع ملحق بالكل في حق بعض الاحكام
كحلق ربع الراس في الاحرام وكشف ربع العورة واختلفوا في كيفية اعتبار الربع فقيل ربع كل الثوب
ثم اختلفوا فقيل ربع السراويل احتياطا لانه اقصر الثياب وقيل ربع اي ثوب كان وقيل ربع الموضع الذي
اصابه نحو الكم او الذيل او الدخريص وبول ما يوكل خفيف عند ابي حنيفة وابي يوسف على اختلاف اصلهما اما عند ابي ح
فلتعارض النصين اعني حديث العرنيين وقوله عم استنزهوا من البول فان قيل تعارض النصين كيف يتحقق

بل ينتشر

احتياطا

وحديث

وحديث العرنيين منسوخ عنده قلنا انما قال ذلك لانه لم يبلغه فيكون صورة التعارض قائمة واما عند ابي يوسف
فلا خلاف لان محمدا قائل بطهارته وبول الفرس طاهر عند محمد مخفف اما عند ابي يوسف فللاختلاف وكذا عند ابي حنيفة
فان لحمه ماكول عنده ايضا وانما كره للتنزيه تحاميا عن قطع مادة الجهاد نص عليه فخر الاسلام وخرؤ طير لا يوكل كالصقر
والبازي مخفف عندهما خلافا لمحمد لانه لا مخالطة فلا ضرورة فلا خفة بخلاف الحمام والعصفور لوجود المخالطة
ولهما انها تذرق من الهواء والاحتراز متعذر فتحققت الضرورة فيخف حكمه وقوله لا مخالطة قلنا في الطير الصقر
والبازي وان هيبت اكثر من غيرها للطاهر مع الحمام والعصفور وكوقوعه في الاناء افسده وقيل لتعذر صون
الاواني عنه وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط والاصح ان خرء ما لا يوكل لحمه طاهر عندهما اذ لا فرق بين
ماكول اللحم وغير ماكول اللحم في الخرء ثم خرء ما يوكل من الطيور طاهر فكذا خرء ما لا يوكل والاصح انه نجس ولكن
الخلاف في المقدار قوله وان زاد لا اي وان زاد النجس المغلظ على قدر الدرهم والنجس المخفف على ما دون ربع
ثوب لا يكون عفوا بالاجماع قوله واعتبر وزن الدرهم بقدر مثقال في الكثيف ومساحته بقدر عرض كف في الرقيق
اعلم ان المصنف انما احتاج الى ذكر هذا التوفيق لان محمدا ذكر الدرهم الكبير في النوادر واعتبره من حيث
العرض فقال الدرهم الكبير ما يكون مثل عرض الكف وذكره في كتاب الصلوة واعتبره من حيث الوزن
وهو المثقال فقال ابو جعفر نوفق بين القولين محمد فنقول ان في الرقيقة يعتبر الدرهم من حيث العرض وفي
الغليظة يعتبر من حيث الوزن كذا في المحيط قوله ومساحته بالرفع لكونه معطوفا على قوله وزن الدرهم قوله
ودم السمك ليس بنجس لانه ليس بدم حقيقة بل الماء اثر منه رطوبة بتغيره الا الى بياضه
الى بياضه وسواد الدم عند التشميس وهذا كما قلنا ان الوضوء بماء بقي الملاحة لا يجوز لانه على عكس طبع الماء
حيث يجمد في الصيف ويذوب في الشتاء فيكون حقيقة الماء متخلعة عنه وعن ابي يوسف انه اعتبر فيه
الكثير الفاحش فاعتبره نجسا كذا في الكفاية قوله ولعاب البغل والحمار لا ينجس طاهرا لانه ان كان اشكل
في طهوريته كان طاهرا بلا شك وان كان في طهارته فلا ينجس به الطاهر بالشك قوله وبول انتضح مثل
رؤس الابر ليس بشيء معتبر في النجاسة حتى لا يجب غسله لانه لا يمكن الاحتراز عنه خصوصا في ...
فسقط اعتباره للضرورة وقد سئل ابن عباس رض عن ذلك فقال انا نرجو من عفو الله اوسع من ذلك وعن
الفقيه ابي جعفر الهندواني انه قال قول محمد في الكتاب مثل رؤس الابر دليل على ان جانب الاخر من
الابر معفو وغيره من المشايخ قالوا لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج وفي نوادر المعلى عن ابي يوسف
اذا انتضح من البول شيء يرى اثره لا بد من غسله وان لم يغسل حتى صلى وهو بحال لو جمع كان
اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة كذا ذكره البقالي فلو ان مثل هذا الثوب وقع في الماء القليل قال بعض
مشايخنا ان قل الانجس الماء ولا وجه لانه لو اعتبر ذلك النجاسة لعم الثوب والماء جميعا وان قيل
ينجس فله وجه ... وهو الاصح
لان اعتبار العلة
اما كان لدفع الحرج والحرج
... قوله وما دون ربع ثوب ... النجاسة
اعلم ان الماء ...

الناس مع

اثر بياضه

قوله الا الى ان بياضه وقع سهوا من الناسخ والكلام الا الى بياض اللحم الا انه يجعل قوله عند التشميس جزاء

اذا ورد على النجاسة نحو ان صب على النجاسة يتنجس عندنا الى اذا ورد النجاسة على الماء لان
المؤثر في تنجس الماء ذا الاختلاط وذا لا يختلف بين ان يرد النجس عليه او يرد الماء على النجس وقال الشافعي
لا ينجس بورود على النجس الا ان يتغير وا ذا وقعت فيه النجاسة يتنجس ان كان الماء قليلا
وان لم يتغير وان كان الماء قلتين لم يتنجس الا اذا تغير لان الماء اذا ورد على النجاسة نعلو
الغالب فيصير الماء بمنزلة الماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة فان حكم النجاسة هناك يسقط
بالاجماع ويطهر الماء كله طاهرا وقلنا القياس ان يتنجس هناك الا انا تركناه للضرورة
فانا لو قلنا بها لتنجس المياه كلها فان قيل روي ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله صلعم فقال
اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فقال النبي صلعم لقد تحجرت واسعا ثم لم يلبث الاعرابي
ان رفع ذيله وبال فاراد اصحاب النبي صلعم ان يمنعوه وزجروه فقال صلعم لا تقطعوا عليه
بوله فلما فرغ امر بذنوب من ماء فصب عليه ولو كان يتنجس لاوجب التكثير قلنا كان ذلك
لذهاب الرائحة ثم نقل ذلك التراب وروي انه كان له منفذ فصار جاريا فطهر بصب ماء قوله
لا رماد اي لا ينجس رماد وملح كان حمارا يعني ان الروث اذا احترق فصار رمادا او الذي اللت
العذرة حماة او صار الحمار ملحا بالوقوع في المملحة بزوال النجاسة وتطهر عند محمد لان العين
تبدلت والنجاسة الى حقيقة اخرى غير الاولى فان الرماد غير الروث والملح غير الحمار حقيقة
ووصف النجاسة مترتب على تلك الحقيقة بجميع اجزائها وقد تحولت فتبدل وصفها لكونه من توابعها
الا ترى ان النطفة نجسة ويصير علقة وهي نجسة فيصير مضغة فيطهر والعصير طاهر فاذا صار خمرا
تنجس فاذا صار خلا طهر فالاستحالة اثر في تبدل العين وتبدل العين اثر في تبدل الوصف
وقال ابو يوسف لا يطهر لان العين باقية والتغير انما هو في الوصف فيبقى النجاسة ما بقيت
العين وما ذهب اليه محمد هو المختار قوله ويصلي على ثوب بطانته نجسة اذا صلى على مصلى مبطن
بالحشو على بطانة فقام على الظهارة الطاهرة فصلوته جائزة عند محمد وقال ابو يوسف صلوته
فاسدة لانه ثوب واحد معنى وعرفا فصار مستعملا بكله وعند محمد انه لا يستعمل النجاسة لانها على البطانة
لا على الظهارة وقيل قول ابي يوسف في المضرب وقول محمد في غير المضرب فلا خلاف في الحاصل
قوله وعلى طرف بساط طرف آخر منه نجس يتحرك احدهما بتحرك الآخر اولا اي ويصلي على طرف بساط طرف آخر
من ذلك البساط نجس يتحرك احد الطرفين بتحرك الآخر او لا يتحرك لانه بمنزلة الارض انما قال هذا احترازا
عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الآخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحرك الآخر وذكر في الينابيع ولو اصابت
البساط نجاسة في ناحية منه اختلف المشايخ فيه وقال بعضهم يجوز سواء كان البساط صغيرا او كبيرا وقال بعضهم ان كان
البساط صغيرا لا يجوز وان كان كبيرا جاز والحد الفاصل بين الكبير والصغير انه اذا رفع احد طرفيه لا يتحرك الطرف الآخر

نجس

ثم

فهو كبير وان كان يتحرك فهو صغير قوله ومن ثوب ابتل يصلي في ثوب طاهر ظهر فيه ندوة ثوب رطب نجس لف فيه اي في ذلك الثوب
الطاهر لا الماء يقطر اي لا ندوة مثل ندوة ثوب يقطر لو عصر اي لم يظهر فيه الندوة بحيث لا يقطر الماء لو عصر وكذا اذا
لف ثوب نجس رطب في ثوب طاهر يابس وظهر رطوبته على ثوب طاهر ولكن لا يسيل لو عصر لا يتنجس ذكر شمس
الائمة الحلواني في الصلوة منه المسئلة وقال من المشايخ من قال صار نجسا ومنهم من قال لا يصير نجسا وهو الاصح بناء
على انه اذا كان بحال اذا عصر لا يسيل الماء يكون ذلك بلة والتحرز عنها متعذر لعلها تعذر دفعه فتقرر عفوه بخلاف
ما لو عصر سيل يسيل منه الماء لانه ماء نجس والتحرز عنه ممكن فلا يكون عفوا وكذا الثوب الطاهر اليابس اذا
بسط على ارض نجسة مبتلة واثر بلة النجاسة في الثوب الا انه لم يصر رطبا وهو بحيث لو عصر لا يسيل منه شيء
ولا يتقاطر لكن يعرف موضع الندوة من سائر المواضع فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يصير نجسا
وذكر شمس الائمة الحلواني هذه المسئلة في صلوة الاصل وذكر ان اصاب الثوب الطاهر بحيث لو وضع اليد عليه يبتل
فقد تنجس وان كان لا يبتل اليد بالوضع لم يتنجس وهو قريب من الاول فان اليد انما يبتل بالوضع عليه اذا كان
بحال لو عصر يسيل منه شيء او يتقاطر هكذا ذكره في تتمة الفتاوى قوله او وضع رطبا على ما طين بطين فيه سرقين ويبس
اي ولو صلى في ثوب وضع حال كونه رطبا على ما طين من الجدار وغيره بطين في ذلك الطين سرقين ويبس الثوب
الموضوع عليه ويجوز حال كونه رطبا ان يكون يبس مطلقا على طين والكناس لفظ خلاصة الفتاوى ولو طين بالسرقين
فجف وبسط عليه منديل مبلول لا ينجس وفي الفتاوى الظهيرية السرقين اليابس اذا القته الريح في الثياب
الرطبة لا ينجس الثياب اذا لم ير اثره والريح اذا مرت بالعذرات واصابت الثوب المبلول يتنجس في الصحيح ولو
استنجى بالماء ولم يمسح بالمنديل حتى فسا اختلف المشايخ فيه وعامة المشايخ على انه لا ينجس ما حوله قوله او تنجس طرف منه
فنسيه وغسل طرفا آخر بلا تحر كحنطة بال عليها حمر تدوسها فغسل او وهب بعضها فيطهر ما بقي اي ويصلي في ثوب تنجس
طرف منه فنسيه وغسل طرفا آخر بلا تحر وذكر في الواقعات والنوازل اذا كان على ثوب نجاسة ولا يدري مكانها يغسل كله ولو غسل
عن الشيخ الامام ابي بكر الموفق خوامرزاده اذا غسل موضعا بلا تحر يطهر ويصرف الغسل الى الموضع المتحقق كحنطة بال عليها
اي على الحنطة حمر تدوسها فغسل بعضها او ذهب بعضها بلا تحر فيطهر ما بقي من الحنطة وقال صدر الشريعة اعلم انه اذا
ذهب بعضها او قسمت الحنطة يكون كل واحد من القسمين طاهرا اذ يحتمل كل واحد من القسمين ان يكون النجس
في القسم الآخر فاعتبر هذا الاحتمال في الطهارة لمكان الضرورة وانما قيد بالحمار لان بوله نجاسة مغلظة بالاجماع
بخلاف البقر والفرس فان بولهما مختلف فيهما على ما بيننا قوله الاستنجاء سنة من كل حدث غير النوم والريح يخرج بحجر
حتى ينقيه بلا عدد سنة ترك الاستنجاء اعتدادا وقوله سنة خبره في المغرب يقال نجا وانجى اذا احدث واصله من النجوة
وهي المكان المرتفع لانه يستتر بها وقت قضاء الحاجة ثم قالوا استنجى اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله
وقيل من نجا الجلد اذا قشره وجاز ان يكون السين للطلب كاستخرج اي طلب النجو ليزيله ثم الاستنجاء من كل حدث
خارج من احد السبيلين غير النوم والريح اذ الاستنجاء فيهما ليس سنة بل هو بدعة فان قلت ان قيد الحدث بالخارج

توضيحاً
او لا سطانه او ذهب بعضها

من احد السبيلين كما استثناء النوم مستدرك وان لم يقيد به ففي كل حدث سوى النوم والريح يكون الاستنجاء سنة فيستوي
في الفصد ونحوه وليس كذلك بل يقيد الحدث بالخارج من السبيلين واستثناء النوم غير مستدرك لانه من هذا القبيل لان
النوم انما ينقض لانه مظنة الخروج من السبيلين ثم الاستنجاء مشروع بنحو حجر مما يقوم مقامه كالمدر والتراب والخشب والخرقة
والرماد ونحوها حتى ينقيه بلا عدد اذ المقصود التنقية فيراعى ما هو الحصول المقصود سنة موكدة حتى لو تركه وصلى بغير استنجاء
اجزأته صلوته وقال الشافعي بان الاستنجاء فريضة حتى لو تركه لم تجز صلوته والمسئلة التي هي فرع لمسئلة اخرى وهي ان
النجاسة اذا كانت قدر الدرهم او اقل يفترض ازالتها لجواز الصلوة او لا فعندنا لا يفترض وعنده يفترض كما
لو كانت هذه النجاسة في موضع آخر الا ان في هذا الموضع يطهر بالحجر والمدر وفي سائر المواضع لا يطهر الا بالماء وما سن
فيه عدد وقال الشافعي لا بد من الثلث لقوله عم فليستنج بثلثة احجار امر وهو للوجوب قال الامام الموفق بخواهرزاده مسنونا
العدد عنده فرض حتى لو تركه لا يجوز صلوته والى هذا اشار في الايضاح ولنا قوله عم من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن
ومن لا فلا حرج والايتار يحصل بالواحد وما رويناه اولى لانه محكم في التحديد وما رواه يحتمل الاباحة واخراج مخرج العادة
لان التنقية تحصل في الاعم بالثلث وكان ما رواه ترك ظاهره اجماعا فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز وما رويناه
لا فكان اولى قوله يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث صيفا ويقبل الرجل بالاول ويدبر بالثاني والثالث
شتاء هذا بيان كيفية الاستنجاء في الصيف والشتاء يعني اذا اراد الاستنجاء على وجه السنة يدبر بالحجر الاول ويقبل
بالثاني ويدبر بالثالث في الصيف ويقبل الرجل بالحجر الاول ويدبر بالثاني والثالث في الشتاء لان في الصيف يكون
خصيتاه متدليتين فلو اقبل بالاول يتلطخ خصيتاه والمرأة تفعل في الاحوال كلها مثل ما يفعل الرجل في زمان الشتاء هذا بيان
كيفية مسح الدبر اما بيان كيفية الذكر فهو ان يأخذ الذكر بشماله ويمره على جدار او حجر او مدر ثابت من الارض ولا يأخذ
الحجر بيمينه لانه نهى عن الاستنجاء باليمين ولا يأخذ الذكر باليمين والحجر بشماله لانه عم نهى عن مسح الذكر باليمين وان اضطر
يمسك مدرا بين عقبيه ويمد الذكر بشماله فان تعذر ذلك امسك الحجر بيمينه ولا يحركه لانه اهون من العكس قوله يدبر
بالثالث بالباء الموحدة لا غير وفي بعض النسخ بالياء المثناة تحتها وهو تصحيف [illegible] الادبار الاذهاب الى جانب
الدبر والاقبال ضده قوله وغسله اي غسل موضع الاستنجاء بعد الحجر الى استعماله بحذف المضاف ادب لانه عم فعله مرة وتركه
اخرى وقيل سنة في زماننا لانهم كانوا يبعرون بعرا والآن يثلطون ثلطا قوله فيغسل يديه ثم يرخي المخرج ويبالغ
هذا تفسير الغسل يعني اذا اراد ان يستنجي بالماء يغسل يديه قبل الاستنجاء ثم يرخي المخرج ويبالغ ليطهر ما بداخله الا في
الصائم مخافة فساد صومه بوصول الماء الى باطنه حتى قالوا لا يتنفس حالة الاستنجاء ولا يقوم حتى ينشف [illegible]
قوله ويغسله بباطن اصبع او اصبعين او ثلاث لا برؤسها اي يغسل المخرج بباطن اصبع او اصبعين او ثلث من يده
اليسرى لا برؤس الاصابع [illegible] وفي النظم يستنجي بيساره فيصعد اصبع الوسطى على غيرها قليلا
ويغسل موضعها ثم يصعد [illegible] ويغسل حتى يطمئن قلبه انه قد طهر ولا يعتد [illegible] باصابعه كلها
والمرأة تصعد بنصرها ووسطاها [illegible] دون الواحدة [illegible] ثم يغسل [illegible]

ثم

ويلين
والخرقة

ثم يغسل يديه ثانيا ليزول الرائحة الكريهة من اليد قوله ونجاسة الغسل اي ونجاسة في نجس جاوز المخرج اكثر من قدر الدرهم لان للبدن حرارة
جاذبة اجزاء النجاسة فلا يزول بالمسح والقياس ان يجعل الاستنجاء كذلك الا انه اكتفى فيه بالمسح ضرورة فلا يتعداه قوله لا يستنجي
بعظم وروث ويمين منه الاشياء ورد نهيا اما العظم فانه زاد الجن واما الروث فلانه علف الدواب وقال [illegible] الروث رجس
واما اليمين فلورود النهي عن الاستنجاء باليمين فان ارتكب النهي واستنجى به اجزأه وقال الشافعي لا يجزيه لنا ان المعتبر
المعتبر الانقاء وذلك يحصل به كما يحصل بغيره واما ورود النهي عن ذلك فمعنى في غيره فلا يبقى مشروعيته كما لو توضأ
بماء مغصوب واستنجى بحجر مغصوب فان قيل الروث نجس فلا يزول به النجاسة كما لو غسل النجاسة بماء نجس قيل النجاسة
اذا غسلها بماء نجس يخلفها نجاسة اخرى وفي مسئلتنا هو يابس فيخفف النجاسة ولا يخلفها غيرها قوله وكره استقبال
القبلة واستدبارها في الخلاء تعظيما للقبلة اما في الاستقبال فقول واحد وفي الاستدبار روايتان وذكر في المنتقى
اصحهما والمستفيد بقوله في الخلاء [illegible] ذكر الصحاري لان في الخلاء ظاهرا وفي قول [illegible] كراهته بالصحاري
لضيق الابنية ولزوم الحرج بذلك ولا خلاف في الصحراء لنا في الخلاء رواية ابي ايوب عنه عليه الصلوة والسلام
اذا اتيتم الغائط فعظموا قبلة الله لا تستقبلوها ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا قال ابو ايوب رضي الله عنه فقدمنا
الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو القبلة فكنا ننحرف عنها ونستغفر الله وما يتعلق بامر القبلة لا يختلف
بالصحاري والبنيان كالتوجه المراحيض جمع مرحاض وهو المغتسل كتاب الصلوة وهي في اللغة
عبارة عن الدعاء والثناء قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وقال الشاعر فصلى على دنها وارتسم وقيل من صلى وهو العظم الذي عليه الاليتان لان المصلي يحرك صلويه
في الركوع والسجود وفي الشريعة اسم لهذه الافعال المعلومة من القيام والركوع والسجود سميت بذلك لما فيها من الدعاء
والثناء فعلى هذا يكون من الاسماء المغيرة وقيل هو من الاسماء المنقولة لوجود الصلوة بدون الدعاء والثناء كما
في الامي والفرق بين التغيير والنقل ان في النقل لم يبق المعنى الموضوع له مرعيا وفي التغيير يكون باقيا لكنه زيد
عليه شيء آخر قوله الوقت اي الوقت الثابت للفجر من الصبح المعترض الى طلوع ذكاء اعلم ان الفجر فجران فجر كاذب ويسمى
ذنب السرحان وهو البياض الذي يبدو في السماء طولا ويعقبه ظلام والفجر الصادق هو البياض الذي ينتشر
في الافق واول وقت الصبح هو الفجر الصادق واخره ما لم تطلع الشمس والاصل في الاوقات قوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا وقوله تعالى حافظوا على الصلوات اي على ادائها في اوقاتها وامامة
جبريل للنبي عم في يومين ليعرف اول كل وقت وآخره فقد صلى به الصبح في اليوم الاول حين طلع الفجر وصلى به
الصبح في اليوم الثاني قبل طلوع الشمس وقال ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك وذكاء بالضم غير منصرف
اسم للشمس معرفة لا يدخلها الالف واللام يقال منه ذكاء طالعة ويقال للصبح ابن ذكاء لانه من ضوئها كذا قال
الجوهري قوله وللظهر اي الوقت الثابت للظهر من زوالها الى بلوغ ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وهو الفيء الذي يكون
للاشياء وقت الزوال وذلك يختلف باختلاف الامكنة والاوقات وقوله قبل [illegible] يبقى الظل [illegible] عند الزوال

جاز الحجر
الشتاء

في كل موضع الا بمكة والمدينة في اطول ايام السنة فلا يبقى بمكة ظل على الارض وبالمدينة يأخذ الشمس الحيطان
الاربعة وذلك الفيء الاصلي غير معتبر في التقدير بالظل وفي المبسوط طريق معرفة فيء الزوال ان ينصب عود مستو
في ارض مستوية فما دام ظل العود في النقصان علم ان الشمس في الارتفاع لم يزل بعد وان استوى الظل علم
انه حالة الزوال فاذا اخذ الظل في الزيادة علم انها زالت فيخط على رأس الزيادة فيكون رأس الخط الى العود
فيء الزوال فاذا صار ظل العود مثليه من الخط لا من العود خرج وقت الظهر عنده وعندهما اذا صار مثله
من ذلك الخط وعن محمد يقوم مستقبل القبلة فما دامت الشمس على حاجبه الايسر فالشمس لم يزل واذا صارت
الشمس على حاجبه الايمن فقد زالت لهما امامة جبرئيل عم فان النبي صلعم قال صلى بي العصر في اليوم الاول حين صار
ظل كل شيء مثله وصلى بي الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله فان قيل لما صلى الظهر في اليوم الثاني
في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الاول نسخ الاول بالثاني قلنا صلى به العصر في اليوم الاول حين زاد
على المثل والظهر في اليوم الثاني قبل ان يزيد لكن قرب منه وهو كقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن اي قرب بلوغ
اجلهن فامسكوهن وله قوله عم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم اي ادخلوا صلوة الظهر في البرد اي صلوها
اذا سكنت شدة الحر وفيح جهنم حرها واشد الحر في ديارهم اذا صار ظل كل شيء مثله ولا يفتر الحر الا بعد المثلين
واذا تعارضت الآثار يبقى ما كان على ما كان ووقت الظهر ثابت بيقين فلا يزول بالشك قوله وللعصر اي الوقت
الثابت للعصر منها من بلوغ الظل مثليه الى غيبتها اي الى ان يغيب الشمس عند ابي حنيفة وعندهما من بلوغ ظل كل شيء مثله
الى غروب الشمس في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا صار ظل كل شيء مثله خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت
العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه فكان بينهما وقت مهمل كما بين الفجر والظهر فعلى هذا يكون الاختلاف في دخول وقت العصر
وفي خروج وقت الظهر اتفاق وقال الحسن بن زياد آخر وقت العصر حين تصفر الشمس وهو قول الشافعي لقوله عم وقت
العصر ما لم تصفر الشمس ولنا قوله عم من ادرك قبل غروب الشمس فقد ادرك اي الوقت قوله وللمغرب اي الوقت الثابت للمغرب
منه اي من مغيب الشمس الى مغيب الشفق لقوله عم وقت المغرب اذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق وهو حجة على
الشافعي في التقدير بوقت وضوء واذان واقامة وخمس ركعات قوله وهو اي الشفق الحمرة عندهما وبه نفتي اعلم
ان الشفق هو البياض الذي بعد الحمرة عند ابي حنيفة وقالا وهو قول الشافعي ورواية عن ابي حنيفة الشفق
هو الحمرة لقوله عم الشفق الحمرة وله قوله عم وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق وفي الشفق اختلاف
الصحابة رض فمذهبهما مروي عن عمر وعلي وابن مسعود رض ومذهبه مروي عن ابي بكر وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم
وعن المبرد انه الحمرة وعن احمد بن يحيى انه البياض واذا تعارضت الآثار والاخبار يبقى ما كان على ما كان ووقت
المغرب كان ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك ووقت العشاء لم يكن ثابتا فلا يدخل بالشك فقول ابي حنيفة اوثق
لان الاصل في باب الصلوة ان لا يثبت فيها ركن ولا شرط الا بما فيه يقين وقولهما اوسع للناس وعليه الفتوى
كذا في الكبرى قوله وللعشاء اي الوقت الثابت للعشاء منه اي من مغيب الشفق وللوتر منها بعد العشاء الى الفجر

لما

لما اي الفجر والوتر وهذا عندهما وعند ابي حنيفة وقت الوتر وقت العشاء وهو فرع الاختلاف في صفته فعنده الوتر
واجب والوقت متى جمع بين صلوتين واجبتين فهو وقتهما وان امر بتقديم احدهما كصلوة الوقت والفائتة وعندهما سنة بعد (شرعت)
العشاء فيدخل وقته بعد العشاء كركعتي الظهر ولا خلاف في القضاء فان الوتر اذا فات يقضى عندهما ايضا وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا صلى العشاء بغير وضوء ناسيا وصلى الوتر بوضوء ثم تذكر يعيد العشاء ولا يعيد الوتر عنده خلافا لهما وفيما
اذا تذكر الوتر في صلوة الفجر عند سعة الوقت تفسد الفجر عنده خلافا لهما قوله ويستحب للفجر البداية بها مسفرا بحيث يمكنه ترتيل اربعين آية
او اكثر ثم اعادة ان ظهر فساد وضوئه يقال اسفر الصبح اذا اضاء ومنه اسفر بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء
للتعدية والترتيل في القراءة الترسل والتبيين بغير بغي كذا ذكره الجوهري ثم حد الاسفار ما ذكره المص وهو قول
شمس الائمة الحلواني والطحاوي انه يبدأ بالغلس وهو ان يبدأ بالصلوة بعد انتشار البياض في وقت لو صلى الفجر بقراءة مسنونة
ما بين اربعين آية الى ستين آية او اكثر ويرتل القراءة فاذا فرغ من الصلوة لو ظهر له سهو في طهارته يمكنه ان يتوضأ
ويعيد الصلوة قبل طلوع الشمس كما فعل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما كذا في فتاوى قاضي خان وقال النخعي ما اجتمع اصحاب
رسول الله صلعم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر وقال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة لانه مسارعة الى
المغفرة ولنا قوله عم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ولان في صلوة الفجر المسارعة الى مغفرة الله انما تكون في الاداء
الى الشيء الذي هو افضل عند الله تعالى من غيره كما والتاخير افضل لان فيه تكثير الجماعة على ان الآية عامة فيحمل لها
على بعض الصلوات بما روينا قوله والتاخير لظهر الصيف اي يستحب تاخير الظهر في الصيف لقوله عم اذا كان
في الشتاء بكر بالظهر اي صلها في اول وقتها واذا كان في الصيف ابرد بها قوله وللعصر ما لم تتغير ويستحب التاخير للعصر
في كل زمان ما لم تتغير الشمس لقوله عم كان يأمر بتاخير العصر ولما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده والعبرة لتغير
القرص عند ابي حنيفة وابي يوسف لا لتغير الضوء كما قال النخعي والحاكم الشهيد لان ذا يحصل بعد الزوال فيبقى صار القرص (القرص)
بحيث لا تحار فيه العين فقد تغيرت والا فلا والتاخير الى تغير الشمس يكره لقوله عم وقت العصر ما لم تصفر الشمس اما
الاداء فغير مكروه ولا مأمور به ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به وقيل الاداء مكروه ايضا
قوله وللعشاء الى ثلث الليل اي يستحب التاخير للعشاء الى ثلث الليل لقوله عم لولا ان اشق على امتي لاخرت
العشاء الى ثلث الليل فان قيل ينبغي ان يكون سنة كالسواك حيث قال لولا ان اشق على امتي
الحديث لامرتهم بالسواك عند كل وضوء قلنا ثبتت سنة السواك بمواظبته عليه الصلوة والسلام ولولاها لقلنا باستحبابه (باستحبابه)
ايضا ولا مواظبة هنا ولانه قال لامرتهم بالسواك والامر للوجوب وقد امتنع الوجوب لعارض المشقة فيكون سنة
اما هنا فقال لاخرت وفعله مطلق يدل على الاستحباب لا على الوجوب والتاخير الى نصف الليل مباح لان التاخير من حيث
انه تقليل للجماعة مكروه ولكن يقطع السمر المنهي عنه بعد العشاء بالكلية فيكون مندوبا فتعارض دليل الندب والكراهة
فتساقطا فثبتت الاباحة والتاخير الى النصف الاخير بلا عذر مكروه لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة لم يعارضه
دليل الندب لان السمر المنهي قد انقطع قبله وتركه في الصيف يجعل لان التاخير لقطع السمر وفي الصيف يتناول

كما يغيب الشفق ولا يشتغلون بالسمر وكان التعجيل افضل لما فيه من تكثير الجماعة والسمر مذموم
قوله وللوتر الى ويستحب التاخير للوتر الى آخره لمن وثق بالانتباه فحبا فان لم يثق اوتر قبل النوم لقوله
عم لابي بكر رض وكان يوتر من اخر الليل اخذت بالثقة ولعمر وكان يوتر من آخر الليل اخذت بالفضل
قوله والتعجيل اي ويستحب التعجيل للظهر في الشتاء لما روينا من انه عم اذا كان بالشتاء بكر بالظهر قوله
والمغرب اي ويستحب بالتعجيل للمغرب في كل زمان لقوله عم بادروا بالمغرب قبل اشتباك النجوم ولا تتشبهوا
باليهود فانهم يصلون والنجوم مشتبكة قوله ويوم غيم يعجل العصر والعشاء اي يستحب تعجيل العصر والعشاء
في يوم الغيم لان تاخير العصر لا يؤمن معه الوقوع في الوقت المكروه وتاخير العشاء يؤدي الى تقليل
الجماعة على اعتبار توقع المطر قوله ويؤخر غيرهما اي يستحب تاخير غير العصر والعشاء كالفجر والظهر
والمغرب في يوم غيم لانه لو عجل في الفجر لادى الى تقليل الجماعة بسبب الظلمة ولم يؤمن ان يقع قبل الفجر
وكذا يؤخر الظهر والمغرب كيلا يقع قبل الزوال والغروب وروى الحسن عن ابي حنيفة ان يؤخر يوم
الغيم الجميع لانه اقرب الى الاحتياط فان اداء الصلوة في وقتها وبعده يجوز لا قبل الوقت قوله ولا يجوز صلوة
وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوعها وقيامها وغروبها الا عصر يومه اعلم ان التطوعات في هذه
الاوقات تجوز ويكره فالمراد من قوله لا يجوز صلوة غير النفل كقضاء الفرايض والواجبات الفائتة
كسجدة تلاوة وجبت بتلاوة في وقت غير مكروه والوتر لانها وجبت كاملة فلا تتادى ناقصة ناقصة
فاما لو تلا اية سجدة فيها وسجدها او حضرت جنازة فيها وصلى فانه يجوز مع الكراهة لانها وجبت ناقصة
فاداها كما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة او المراد لا ينبغي ان يصلي في هذه الاوقات
لان النبي عم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان
يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد والها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند قيام الظهيرة
قارنها فاذا مالت فارقها واذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه
الاوقات والنهي ورد لمعنى في غير المنهي وهو الوقت اذ لا قبح في اركان الصلوة وشروطها
والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان لما روينا الا ان الصلوة لا توجد
الا بالوقت لانه ظرفها لا معياره فصارت فيها ناقصة فقيل لا يتادى بها الكامل وهو الفرايض
والواجبات الفائتة وكرهت النوافل واما جازت الصلوة في ارض الغير وان كان النهي عنه لمعنى
في غيره ايضا لان النهي ثمه ورد للمكان وهنا للزمان واتصال الفعل بالزمان اكثر لانها داخلة
في ماهيته ولهذا افسد الصوم يوم النحر وان ورد النهي فيه لمعنى في غيره لان النهي فيه باعتبار الوقت
والصوم يقوم به ويطول بطوله ويقصر بقصره لانه معياره فازداد الاثر فصار فاسدا والحديث حجة
على الشافعي حيث جوز الفرايض مطلقا لقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها والنوافل بمكة لا غير لما روى ابو ذر رض الا بمكة ثلاثا قلنا هذه الرواية شاذة

فلا يعارض

فلا يعارض المشاهير وعلى ابي يوسف في تجويزه النفل وقت الزوال يوم الجمعة لما روى ابو سعيد الخدري الا يوم
الجمعة وسجدة التلاوة في معنى الصلوة لان النهي عن الصلوة باعتبار التشبه بمن يعبد الشمس والتشبه يحصل
بالسجود وصلوة الجنازة منصوص عليها لان عقبة ره قال ثلث ساعات نهانا رسول الله عم ان نصلي فيها وان
نقبر موتانا والمراد به صلوة الجنازة اذ الدفن لا يكره لكنه كنى به عن الصلوة للملازمة بينهما واما جاز عصر يومه
لانه اداه كما وجب اذ سبب الوجوب الجزء القائم من الوقت اي الذي يلي الشروع اذ تعلق الوجوب بكل الوقت
لما حصل الاداء اصلا لانه ان صلى في الوقت فيكون الاداء قبل السبب اذ السببية لما كانت متعلقة بكل الوقت
فما لم يوجد كله لا يحصل السبب لان المجموع ينتفي بانتفاء جزئه وان صلى بعد الوقت يكون قضاء فدعت الضرورة
متعذر
الى جعل جزء الوقت سببا وليس بعد الكل جزء متعذر يصلح للسببية اذ لو عينا عشرا او التسع او الثمن او
السبع يعارض وعلى هذا فاعتبر فوجب الاقتصار على الادنى وهو ما يسبق الاداء فان اتصل الاداء بالجزء
الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية الى الثاني والثالث هكذا ولم يجز تقرير السببية على الاجزاء
السابقة لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل الى الكثير بلا دليل ولا يجوز تعليق السببية بالجزء الاول
على وجه ينتقل عنه لان الاحراز يكون السبب متصلا بالمسبب ولان ذا معدوم والمتصل بالاداء موجود فكان
احق بالسببية فاذا انتهى الى الجزء الاخير تقررت السببية عليه لان يتوجه بعدها وتعتبر صفة ذلك الجزء فان
كان صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس فسد لانه ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
وان كان ناقصا كما في العصر وجب ناقصا فلا يعتبر بالغروب لانه اداه كما وجب بخلاف غيره من الصلوات
لانها وجبت كاملة فلا يتادى ناقصة قوله وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة لما فيه من الاشتغال عن
استماع الخطبة قوله وبعد الصبح اي كره بعد الصبح الا سنته قوله ولا يتنفل بعد طلوع الفجر غير ركعتي
الفجر لانه عم لم يزد عليهما ولو جاز لفعل تعليما للجواز قوله وبعد اداء العصر الى اداء المغرب وفي بعض
النسخ وبعد فرض في وقته الى فرض المغرب في وقته اما بعد اداء العصر فلانه عم نهى عن الصلوة بعد الفجر
حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس واما قبل اداء المغرب فلان فيه تاخير المغرب وقال عليه الصلوة
والسلام لا يزال امتي بخير حتى يؤخروا المغرب الى اشتباك النجوم قوله وصح الفوايت وصلوة الجنازة وسجدة
التلاوة في هذين اي بعد الصبح الى ان يأخذ الشمس في الطلوع وبعد اداء العصر الى ان تتغير الشمس لان
الكراهة كانت باعتبار الفرض ليصير الوقت كالمشغول بفرض الفجر والعصر تقديرا والفرض التقديري اولى
من النفل ثوابا فمنع ولا يمنع الفرض لان الفرض الحقيقي اولى من التقديري وكذا الواجب الذي
هو الفرض لانه فرض عملا والتحق الرواتب في جنسها وهو النفل لانها نوافل سنت وظهر المنع في المنذور
لان ما التزمه بالنذر نفل لان النذر سبب موضع الالتزام الفعل بخلاف سجدة التلاوة لانها ليست بنفل
لان التنفل بسجدة غير مشروع فيكون واجبا بايجاب الله تعالى اعلم ان جميع الاوقات التي يكره فيها
الصلوة اثني عشر فثلاثة منها يكره الصلوة لمعنى في الوقت وهي وقت الطلوع والغروب والاستواء

منها

فلا يكره فيها جنس الصلوة فرضا ونفلا والباقي لمعنى في غير الوقت فلا يكره فيها النوافل لا الفرايض وتلك
البواقي في تسعة وهي بعد طلوع الفجر وبعد الفريضة قبل طلوع الشمس وبعد صلوة العصر قبل التغير وبعد غروب
الشمس قبل صلوة المغرب وعند الخطبة يوم الجمعة وعند خطبة العيدين وعند خطبة الكسوف وعند خطبة الاستسقاء
قوله ولا يجمع فرضان في وقت بلا حج اي ولا يجمع بين صلوتين في وقت بعذر ما خلا عرفة ومزدلفة وقال الشافعي
يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بعذر السفر والمطر لانه عم جمع بين الظهر والعصر في سفره ولنا
قوله عم من جمع صلوتين في وقت واحد فقد اتى بابا من الكباير رحمه وتاويل ما رواه انه جمع بينهما فعلا بان
اخر الظهر الى آخر وقته وادى العصر في اول وقته قوله ولمن طهرت في وقت عصر او عشاء صلتهما اي صلت
العصر والعشاء فقط ان لا يجب العصر مع الظهر والعشاء مع المغرب وعند الشافعي اذا طهرت في وقت
العصر تقضي الظهر والعصر وان طهرت في وقت العشاء تقضي المغرب والعشاء بناء على ان وقت الظهر والعصر
ووقت المغرب والعشاء واحد عنده حتى يجوز الجمع بين الظهر والعصر في وقت احدهما وبين المغرب والعشاء
في وقت احدهما بالعذر الا انه فرق بينهما في حق الاداء بلا عذر فكانه يقول بانهما متحدان لانهما متحدان في بعض
الاحكام ومختلفان في البعض فدار بعض اي يجب بيقين ان لا يجب فيجب احتياطا قوله ومن هو اهل فرض
في آخر وقته اي وقت ذلك الفرض يقضيه اي الفرض لا من حاضت فيه اي في آخر وقته يعني من صار اهلا
للصلوة في آخر الوقت يقضيها ولو حاضت فيه لا لان المعتبر في السببية آخر الوقت عندنا
وعند الشافعي اوله حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحايض يلزمهم فرض الوقت عندنا ولو
حاضت فيه لا يقضيها عندنا خلافا له

باب الاذان

هو في اللغة عبارة عن الاعلام قال الله تعالى واذان من الله ورسوله ثم الاوقات شرعت للاعلام
كالاذان فان قلنا انه ثبت بالكتاب وهو قوله تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا
والنداء الى الصلوة ليس الا الاذان والسنة وهو ما روي ان النبي صلم شاور اصحابه في امر
الاذان فاشير الى الضرب بالناقوس فقيل هو للنصارى واشير الى النفخ في قرن فقيل هو لليهود
واشير الى ايقاد النار فقيل هو للمجوس فلم يتفقوا على شيء فعبد الله بن زيد لم يتناول الطعام تلك الليلة
وقال كنت بين النوم واليقظان اذ رأيت نازلا من السماء وعليه بردان اخضران فقام على جذم
حايط واستقبل القبلة فقال الله اكبر الى آخره ثم مكث هنيهة ثم قام فقال مثل مقالته الاولى وزاد في آخره
قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله صلم واخبرته بذلك فقال رؤيا صدق القها الى بلال فانه امد
صوتا منك فعلمها بلالا فقام بلال على رفع سطح فاذن فجاء عمر رض يجر رداءه وقال لقد طاف بي الليلة
ما طاف بعبد الله الا انه سبقني فقال عم هذا اثبت وروي ان سبعة من الصحابة رضي الله عنهم رأوا
تلك الليلة الرؤيا في ليلة واحدة وكان ابو جعفر محمد بن علي ينكر هذا ويقول تعمدون الى ما هو من معالم
الدين فتقولون ثبت بالرؤيا كلا وانما ثبت ذلك بتعليم جبرئيل ليلة المعراج حين صلى رسول الله صلى الله
عليه وسلم

فان قلنا ما

ما وكان

وانبو

رداه

عليه وسلم بالملايكة وارواح الانبياء عليهم السلام عند بيت المقدس ولا منافاة فيجوز ان يكون احدهما مؤيدا للآخر
واجماع الامة فانهم لم يختلفوا في ثبوته وانما اختلفوا في صفته فقيل انه واجب والصحيح انه سنة مؤكدة فلو امتنع
اهل بلدة يقاتلهم الامام عند محمد خلافا لابي يوسف قوله هو الاذان سنة الفرايض في وقتها اعلم ان الاذان
تختص بالفرايض لان السنن والتطوعات مكملات للفرايض واتباع لها فالاذان للاصل اذان للتبع والوتر
وان كان واجبا عنده لكنه يؤدى في وقت العشاء فاكتفى باذانه وكذا التراويح وصلوة العيد سنة ولا يجوز
الاذان قبل دخول وقتها لان الاذان للاعلام بدخول الوقت وقبل الوقت يكون للاذان تجهيلا لا
اعلاما وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل لتوارث اهل الحرمين حرم
مكة وحرم المدينة ولان بلالا رض كان يؤذن على عهد رسول الله ولنا قوله عم لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر
هكذا ومد يديه عرضا قوله فيعاد لو اذن قبله يعني يعاد الاذان في الوقت لو اذن قبل الوقت تحصيلا للاعلام
قوله ويؤذن عالما بالاوقات ليعطى الثواب اي الثواب الذي وعد للمؤذنين اذ اصابة الثواب
باعلام الوقت والاعلام موقوف على العلم فيكون الثواب موقوفا على العلم لان الموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء قوله مستقبل القبلة حال من ضمير يؤذن لان الملك النازل من السماء هكذا اذن
مستقبل القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود وكره لمخالفة السنة قوله واصبعاه في اذنيه
عند اذانه لقوله عم لبلال اذا اذنت فاجعل اصبعيك في اذنيك فانه اندى لصوتك وان لم يفعل فحسن
لانه ليس بسنة اصلية اذ لم يكن في اذان النازل من السماء فان قيل ترك السنة كيف يكون حسنا قلنا
لان الاذان معه احسن فاذا ترك بقي الاذان حسنا قوله يترسل في موضع الحال ايضا وانما يترسل
لقوله عم لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر والامر للندب لانه ليس في حديث الملك النازل
حتى لو ترسل فيهما او حدر فيهما او حدر في الاذان وترسل في الاقامة جاز لحصول المقصود وهو الاعلام والترسل هو
زينة لا يضر الترسل اي يفصل بين كلمات الاذان من غير تغني ولا تطريب من قولهم على رسلك اي ابتداء والترسل
في القراءة تمهل فيها والحدر الوصل والسرعة قوله بلا لحن متعلق بقوله ويؤذن اي يؤذن غير لاحن وفي بعض النسخ
ولا يلحن وهو بكره التلحين في الاذان وهو تغيير الكلمة لتحسين الصوت لما روي ان رجلا جاء الى ابن عمر رض فقال
اني احبك في الله فقال اني ابغضك في الله فقال لم قال لانه بلغني انك تغني في اذانك يعني تلحن واما التفخيم
فلا بأس به لانه احدى اللغتين كذا في المبسوط قال صاحب المغرب يريد به تغليظ اللام في اسم الله وهو لغة
اهل الحجاز ومن يليهم من العرب قال السيرافي لغة اهل البصرة الترقيق وعن ابن مجاهد انه يختار
تغليظ اللام اذا تقدمها فتحة او ضمة واذا تقدمها كسرة اختار الترقيق وعن ابن مهران انه يغلظ اللام
في الاحوال الثلث في قراءة ابن كثير ويرققه في الاحوال كلها في قراءة الآخرين وذكر في الارشاد عن ابي عمرو انه ترك
التفخيم بكل حال وهو مذهب البصريين قوله ولا ترجيع اي يؤذن بلا ترجيع وفي بعض النسخ ولا ترجع صورة الترجيع

بيان
فيها والحدر الوصل والسرعة

ان ياتي بالشهادتين مرتين مخافتة ثم يرجع بعد قوله في المرة الثانية اشهد ان محمدا رسول الله خفيا في المرة الاولى
اشهد ان لا اله الا الله رافعا صوته فيكرر الشهادتين فيقول كل واحدة من الشهادتين اربع مرات مرتين على
سبيل الاخفاء ومرتين على سبيل الجهر وقال الشافعي في ذلك لحديث ابي محذورة وهو مؤذن النبي صلعم ان النبي صلعم
امره بالترجيع ولنا انه لا ترجيع في المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا وقيل انه كان مؤذن مكة فلما
انتهى الى ذكر رسول الله خفض صوته حياء من اهل مكة لانه كان حديث العهد بالاسلام فعرك رسول الله اذنه
وامره ان يعود فيرفع صوته ليعلم ان لا حياء في الحق **قوله** ويحول وجهه في الحيعلتين يمنة ويسرة يعني اذا
انتهى الى حي على الصلوة حول وجهه يمينا والى حي على الفلاح حول وجهه شمالا وهذا لان اول الاذان مناجاة واوسطه مناداة
واخره مناجاة ففي المناجاة يستقبل القبلة اي في المناداة يستقبل من يناديه لانه خطاب لهم فيواجههم كما في الصلوة
يستقبل القبلة في اولها فاذا انتهى الى السلام حول وجهه يمينا وشمالا لانه يخاطب الناس بذلك
ومعناهما اسرعوا الى الصلوة والى ما فيه نجاتكم الحيعلتان تثنية الحيعلة وهي مصدر حيعل وهو مركب
من كلمتين من حي وعلى وقال الشاعر الا رب طيف منك بات معانقي الى ان دعا داعي الصباح فحيعلا
قوله ويستدير في صومعته ان لم يمكن التحويل مع الثبات في مكانه يعني يستدير في صومعته لانه دعاء الى الصلوة
فيحتاج الى ذلك لاسماع الجميع وهذا لم يستطع سنة الصلوة والفلاح وهو تحويل الوجه يمينا وشمالا مع ثبات ٧ ادام
قدميه مكانهما الا في صومعته اما لغير حاجة فلا يفعل ذلك وبيان هذا ما قال صدر الشريعة المراد انه ان كان
المئذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام يستدير فيها فيخرج راسه من الكوة اليمنى ويقول
حي على الصلوة ثم يذهب الى الكوة اليسرى ويخرج راسه ويقول حي على الفلاح **قوله** ويقول بعد فلاح الفجر او بعد فلاح
اذان الفجر الصلوة خير من النوم مرتين لما روي ان بلالا جاء الى رسول الله صلعم فوجده نائما فقال الصلوة خير من النوم
فقال عم ما احسن هذا اجعله في اذانك وخص الفجر به لانه يؤدي في حال نوم الناس وغفلتهم فخص بزيادة الاعلام كما
خص بالتطويل في القراءة لئلا يفوتهم الجماعة **قوله** والاقامة مثله اي مثل الاذان لكن يحدر فيها اي في الاقامة لما روينا
ويقول بعد فلاحها قد قامت الصلوة مرتين وقال الشافعي الاقامة فرادى الا قوله قد قامت الصلوة والتكبير في اول
الاقامة مرتين كما في اخرها لما روي عن ابي محذورة انه عم قال الاذان مثنى مثنى والاقامة فرادى ولنا
مشاهير الاحاديث من كبار الصحابة كمذهبنا وما قدمنا من حديث النازل من السماء والمشهور عن ابي محذورة
انه قال كنت اثني الاقامة والاذان واما ما رواه فمحمول على الجمع بين الكلمتين في الاقامة والتفريق بينهما في الاذان
قوله ولا يتكلم فيهما اي لا يتكلم في اثناء الاذان ولا في اثناء الاقامة ~~والتثويب بينهما~~ بناء على انه يخل بالمعنى المقصود
منهما وهو اعلام الوقت واعلام الشروع ولانه ذكر منظم كالخطبة فيكره التكلم في خلاله **قوله والمتاخرون استحسنوا**
تثويب الصلوة كلها اعلم ان التثويب العود الى الاعلام بعد الاعلام ومنه الثيب لان مصيبها عائد اليها والثواب الصلوات
لان منفعة عمله يعود اليه والمثابة لان الناس يعودون اليه وقتا بعد وقت وهو الصلوة خير من النوم وكان بعد الاذان

وهو اربع

وهو

وهو الاصح الا ان علماء الكوفة الحقوه بالاذان ومحدث احدثه علماء الكوفة بين الاذان والاقامة حي على الفلاح مرتين
وتثويب كل بلد على ما تعارفوا بالتنحنح او بالصلوة الصلوة او قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما
تعارفوا به وما استحسنه المتاخرون وهو التثويب في سائر الصلوات لزيادة غفلة الناس وقلما يقومون عند سماع
الاذان فيستحسن التثويب للمبالغة في الاعلام وما احدثه ابو يوسف للامير بان يقول السلام عليك ايها الامير حي على الصلوة
٧ انه حي على الفلاح يرحمك الله لانهم خلفاء رسول الله فاستحب تخصيصهم بما كان يخص به رسول الله عم وهذا اذا
اشتغلوا بامور المسلمين فاما اذا اشتغلوا بغير ذلك فلا وكذا الامر اذا اشتغل بمصالح المؤمنين كالمفتي والقاضي
يختص بنوع اعلام لانه لو لم يختص بنوع اعلام لا يعرف وقت الحضور فيحضر كما سمع الاذان ولم يحضر القوم بعد فيحتاج
الى انتظارهم فيبطل مصالح المسلمين وكرهه محمد وقال اف لابي يوسف حيث خص الامير بالتثويب لما روي ان عمر اتاه
مؤذن مكة يؤذنه بالصلوة فانتهره فقال اليس في اذانك ما يكفينا **قوله** ويجلس بين الاذان والاقامة
اعلا الا في المغرب وهو مذهب ابي حنيفة وعندهما يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة مقدار ما يجلس الخطيب بين الخطبتين
اتفق العلماء ان الوصل بين الاذان والاقامة مكروه وقال عم لبلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ
الاكل من اكله غير ان الفصل في سائر الصلوات بالسنة او بما يشبهها لعدم كراهة التطوع قبلها وهنا يكره
التطوع قبلها فلا يفصل بالصلوة ثم قالا الجلسة يتحقق الفصل لانها شرعت للفصل كما بين الخطبتين يوم الجمعة
وقال ابو حنيفة المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قائما ساعة ثم يقيم ومقدار السكتة عنده قدر ما يتمكن
فيه من قراءة ثلث ايات قصار او اية طويلة وروي عنه مقدار ما يخطو ثلث خطوات **قوله** ويؤذن للفائتة ويقيم اي
اذا صلى فائتة واحدة لان النبي عم قضى الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وهو حجة على الشافعي في اكتفائه
بالاقامة ليلة التعريس نزول المسافر اخر الليل **قوله** وكذا الاولى من الفوائت وكل من البواقي بالخيار اي بالاذان
والاقامة او بها اي بالاقامة يعني لو فاتته صلوات اذن للاولى واقام لما روينا وكان مخيرا في الباقي
ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم
حضور والاقامة لاعلام الشروع في الصلوة وهم يحتاجون اليه وقال مالك يكتفي باقامة واحدة لانه عم قضى
بالجماعة اربع صلوات يوم الخندق باقامة واحدة ولنا ما روي ان النبي عم صلى كل صلوة من تلك الصلوات
باذان واقامة وهو مشهور وما رواه غريب وعن محمد انه يقام لما بعدها ولا يؤذن لانهما صلاتان اجتمعتا في وقت
واحد ويقام للاولى ويقام للباقية كالظهر والعصر يوم عرفة قالوا يجوز ان يكون ما قال محمد قول الكل والله اعلم
ان هذا الاختلاف فيما اذا قضاها في مجلس واحد اما اذا قضاها في مجالس يشترط كلاهما كذا قاله الشيخ الامام بدر الدين
قوله وجاز اذان المحدث لانه ذكر وليس بصلوة فكان الوضوء فيه استحبابا كما في القراءة **قوله** وكره اقامته اي اقامة المحدث
لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة وذا غير مشروع ويروى انه لا يكره الاقامة ايضا لانه احد الاذانين ويروى
يكره الاذان ايضا لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه فيدخل تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم **قوله** ويعاد

اي اذان المحدث واقامته لخفة الحدث قوله وكره اذان الجنب واقامته وجه الفرق بين اذان المحدث واذان الجنب على احدى
الروايتين هو ان للاذان شبها بالصلوة من حيث انه يراعى فيه الاستقبال والوقت الا انه ليس بصلوة حقيقة فلو كان
صلوة من كل وجه لما جاز مع الحدث والجنابة ولو لم يكن صلاة بوجه لجاز معهما فقلنا يكره بالجنابة اعتبارا
بجانب الشبه ولا يكره مع الحدث والجنابة اعتبارا بالحقيقة واعتبرنا جانب الشبه في الجنابة دون الحدث لانا لو
اعتبرناه في الحدث لزم اعتباره في الجنابة لانها اغلظ فيتعطل جانب الحقيقة قوله ولا تعاد هي اي اقامة الجنب
هو اي بل يعاد اذانه لان تكرار الاذان مشروع في الجملة كما في الجمعة واما تكرار الاقامة فغير مشروع اصلا وفي رواية
لا يعاد اذانه والرواية الاولى اشبه بالحق قوله كاذان المرأة والمجنون والسكران اي يكره ويستحب اعادته اعلم ان اذان
المرأة مكروه لانها لو رفعت صوتها فقد باشرت منكرا لان صوتها عورة وان لم ترفع فقد اخلت بالاعلام الذي هو مقصود فيعاد
اذانها واذان المجنون والسكران مكروه لان الاذان امر ديني فيكره مباشرة من لا يهتم امر دينه ويعاد لعدم الاعتماد
على اذانهما قوله ويأتي بهما اي بالاذان والاقامة المسافر لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة رض اذا سافرتما فاذنا واقيما
وليؤمكما اكبركما سنا فان تركهما كره لان الاذان والاقامة من سنة اقامة الصلوة بجماعة والسفر لم يسقط الاقامة
بجماعة فلا يسقط سنتها وقال عليه السلام من اذن في ارض قفر واقام وصلى يصلي به ما بين الخافقين من الملائكة ومن صلى
بغير اذان واقامة لم يصل معه الا ملكاه ولو اكتفى بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبين والرفقة حضور
والاقامة للاعلام بالافتتاح وهم اليه محتاجون قوله والمصلي اي ويأتي بهما المصلي في المسجد جماعة لان النبي عليه السلام داوم
على الاذان والاقامة وكذلك الائمة من بعده ولانهما من سنة اقامة الصلوة بجماعة فيكون الاتيان بهما سنة وتركهما
كراهة قوله او في بيته اي يأتي بهما المصلي في بيته في مصر لان المنفرد مندوب الى ان يؤدي الصلوة على هيئة الجماعة
ولهذا كان الافضل ان يجهر بالقراءة في الجهرية وان تركهما جاز لان ابن مسعود رض صلى بعلقمة والاسود في بيته فقيل له
الا تؤذن وتقيم فقال اذان الحي يكفينا والفرق بينه وبين المسافر ان المقيم اذا صلى بلا اذان واقامة حقيقة فقد
صلى باذان واقامة حكما لان المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة فيكون اذانه واقامته
كاذان الكل واقامتهم واما المسافر فقد صلى بلا اذان ولا اقامة حقيقة وحكما لان المكان الذي هو فيه
لم يؤذن فيه اصلا لتلك الصلوة قوله وكره تركهما اي ترك الاذان والاقامة او ترك كل واحد منهما للاولين
اي للمسافر والمصلي في المسجد جماعة اما لو ترك واحد منهما فلم يذكره فنقول اما المصلي في المسجد جماعة فيكره له ترك
كل واحد منهما واما المسافر فيجوز له الاكتفاء بالاقامة كذا ذكره صدر الشريعة لا للثالث اي لا يكره تركهما
للمصلي في بيته لما بيناه وهذا اذا اذن واقيم في مسجد حيه واما في القرى فان كان فيها مسجد فيه اذان واقامة
فحكم المصلي فيه كما مر والمصلي في بيته يكفيه اذان المسجد واقامته وان لم يكن فيها مسجد كذا فالمصلي في بيته حكمه حكم
المسافر كذا ذكره صدر الشريعة قوله ويقوم الامام والقوم عند حي على الصلوة ويشرع عند قد قامت الصلوة
اذا كان المؤذن حي على الفلاح قام الامام ثم القوم فيكبر حين يقول المؤذن قد قامت الصلوة وقال ابو يوسف

لا يشرع الامام

لا يشرع الامام حين بلغ قد قامت الصلوة بل يشرع حين فرغ المؤذن من الاقامة ولا خلاف في الجواز انما الخلاف
فيما هو الافضل كذا في المنح والاصل فيه ان الفضيلتين اذا اجتمعتا فالاصل فيه الجمع والا فالترجيح ثم قال ابو يوسف
ان التاخير فضيلة جواب المؤذن وفضيلة ادراك تكبيرة الافتتاح للمؤذن فيجمع بينهما قلنا في الجمع بين الفضيلتين
من هذا الكبر فيه ترك فضيلة اخرى اقوى منهما وهي تصديق المؤذن بالفعل اذا اخبر بقيام الصلوة وهذا فوق
فضيلة الجواب على كلامه مع ان الاخبار وردت بذلك في الاذان وفيه مسارعة الى العبادة ايضا وقال زفر اذا قال
المؤذن قد قامت الصلوة قام الامام والناس معه فاذا نطق بالثانية كبروا للافتتاح اذ في ذلك صون المؤذن عن الكذب
في اخباره وانه واجب لانه امين الشرع وقالا كذا السنة ان يشرع الامام في الصلوة بعد فراغ المؤذن من الاقامة وتوابه
قد استوت الصفوف اقتداء بفعل عثمان رضي الله عنه فانه كان يفعل كذلك قلنا جاز ان يكون فعله لعارض زحمة الناس باب
شروط الصلوة هي طهر بدن المصلي من حدث وخبث وثوبه ومكانه يعني يجب على المصلي ان يقدم طهارة هذه الاشياء
من الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقية اما من الحدث فلما بينا واما من الخبث فلقوله تعالى وثيابك
فطهر واذا وجب التطهير في الثوب وجب في بدن المصلي ومكانه اذ هما الزم للمصلي من الثوب اذ لا وجود للصلوة
بدونهما بخلاف الثوب وهذا لان التطهير انما وجب لان المصلي مناجاة مع الرب فيجب ان يكون المصلي على اطهر الاحوال
وذا في طهارته وطهارة ما يتصل به حتى وجب عليه تطهير الثوب مع تصور انفكاكه عن الصلوة لان يجب عليه تطهيرهما مع انهما
لا ينفكان عنها اولى قوله وستر عورته معطوف على قوله طهر بدن المصلي وهي سوأة الانسان وكل ما يستحيي منه كشفه
يعني ان ستر العورة من جملة الشروط لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلوة لان
اخذ عين الزينة لا يمكن فيكون مجازا وذا من اطلاق الحال على المحل واريد بالمسجد الصلوة وهذا من اطلاق المحل
اسم المحل على الحال فان قيل الاية وردت في شأن الطواف كذا روي عن ابن عباس رض قلنا العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وهنا عموم في اللفظ لانه قال عند كل مسجد فقد امر باخذ الزينة عند كل مسجد وهذا انما يتم على المسجد الحرام قوله
واستقبال القبلة اي استقبال القبلة شرط من شروط الصلوة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره قوله واستقبال القبلة في
~~استقبال القبلة~~ اي جهته وهو لمن كان بمكة فرضه اصابة عينها اجماعا حتى لو صلى مكي في بيته فينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت
الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلاف الآفاقي فانه لو ازيلت الموانع لا يشترط ان يقع استقباله على عين الكعبة
لا محالة لان الفرض في حق الغائب عنها اصابة جهتها في الصحيح لانه ليس في وسعه الا هذا والتكليف بحسب الوسع
وقال الجرجاني فرض الغائب عنها اصابة عينها لان المأمور به ذلك ولا فصل بالنص وفائدة الخلاف تظهر
في اشتراط نية عين الكعبة فعنده يشترط وعند غيره لا قوله والنية اي النية ايضا شرط من تلك الشروط لقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ولان ابتداء الصلوة بالقيام وهو محتمل ان يكون عبادة وعادة ولا بد من التمييز بينهما لتحقق
الاخلاص المأمور به اذ الصلوة عبادة ولا وجود لها بلا اخلاص وذا في جعلها لله تعالى وانما يكون ذلك بالنية
قوله والعورة للرجل من تحت سرته الى تحت ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته ويروى ما دون السرة

حتى يجاوز ركبته وبهذا تبين ان السرة ليست بعورة والركبة عورة خلافا للشافعي فيهما والحديث محمول
على الحكم وقوله حتى يجاوز ركبته محكم في ان الركبة عورة وكلمة الى محتملة فتدخل المغيا تحت الغاية ولانا
ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم فيه احتمال فتحمل عليه دفعا للتعارض ولانها لو كانت محمولة على حقيقتها
وهي غاية الاسقاط فيدخل ولئن كان غاية فقد تعارضت الروايتان فتنفسا قطعنا فتثبت
عورة الركبة بقوله عم الركبة من العورة قوله وللامة اي والعورة للامة مثله اي مثل ما كان عورة
من الرجل مع ظهرها وبطنها وظهرها عورة ايضا لان النظر اليهما سبب للفتنة وما سوى ذلك من بدنها
ليس بعورة لانه كانت جواري عمر رض يخدمن الضيفان كاشفات الرؤوس مضطربات الثدي ولانها
تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال سوى
مولاها دفعا للحرج المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال من مهن القوم اذا خدمهم وانكر الاصمعي
الكسر كذا في الصحاح قوله وللحرة اي العورة للحرة بدنها الا الوجه والكف والقدم لقوله عم المراة عورة مستورة
اي يجب سترها ومن يلزم للجميع فيتناول كلها وهذا لان الصيغة وان كانت اخبارا حقيقة لكنها غير مرادة
لانا نشاهدها غير مستورة فلو حمل على حقيقته للزم الخلف في كلام الشارع فحملناه على وجوب الستر اذ الوجود
ملازم للاخبار والوجوب مفض اليه واستثناء هذه الاعضاء للابتلاء بابدائها فانها لا تجد بدا
من مناولة الاشياء بيدها ومن الحاجة الى كشف وجهها خصوصا في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر الى
المشي في الطرقات وظهور قدميها خاصة الفقيرات منهن وهذا معنى قوله تعالى الا ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة
والجبلة على ظهوره وذكر ان القدم ليس بعورة قوله وكشف ربع ساقها وبطنها وفخذها ودبرها قوله وكشف
ربع ساقها مبتدا وخبره يمنع يعني اذا انكشف ربع ساقها وبطنها وفخذها ودبرها يمنع جواز الصلوة وقال ابو يوسف
ان كان المكشوف اكثر من النصف لم تجز صلاتها وان كان اقل من النصف جازت لان قليل الانكشاف عفو عندنا
خلافا للشافعي للضرورة فان ثياب الفقراء لا تخلو عن قليل خرق وهو نظير النجاسة الغليظة والكثير [illegible] لعدم
الضرورة فيه والكثرة من اسماء المقابلة فانما يوصف الشيء بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه وفي النصف
عنه روايتان فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في ضده في احدى الروايتين يمنع لان العفو هو القليل
والنصف ليس بقليل لان ما يقابله ليس بكثير فلا يكون عفوا وفي رواية لا يمنع لان المانع هو الكثير والنصف
ليس بكثير لان ما يقابله ليس بقليل فلا يمنع وهما اقاما الربع مقام الكل احتياطا لان في الربع شبها بالكل
كما في حق ربع الراس فانه يجب به الدم كما لو حلق كله قوله وشعر نزل من راسها اي وكشف ربع شعر نزل من
راسها يمنع جواز الصلوة لانه احوط وبه اخذ الفقيه ابو الليث للفتوى وفي رواية لا يمنع جواز الصلوة
وان كان اكثر من الثلث والربع وهذا لانه لا يوازي الراس فلا يكون حكمه حكم الراس لكن مع هذا يحرم النظر
اليه لا لانه عورة بل لان النظر عن شهوة الى شعرها فتنة كالنظر الى وجه المراة الشابة والى شعور الاماء

عن شهوة

عن شهوة الا كنظر النبي عم في قوله من نظر الى امرأة اجنبية بشهوة صب في عينيه الآنك يوم القيامة وكذا المعنى قال
مشايخنا يمنع المرأة الشابة عن كشف وجهها بين الرجال في زماننا كذا في المنتقى قوله وربع ذكر وكشف ربع ذكره
منفردا او الانثيين اي وربع الانثيين يمنع عندهما وعند ابي يوسف الانكشاف اكثر منهما يمنع على ما بيناه وفي المحيط ذكر
الكرخي في كتابه انه يعتبر في السوءتين قدر الدرهم وفيما عدا ذلك الربع وانما قال ذلك لان العورة نوعان غليظة
وخفيفة كالنجاسة ثم في النجاسة الغليظة يعتبر الدرهم وفي الخفيفة يعتبر الربع فكذا العورة ولكن هذا وهم من الكرخي
لانه قصد به التغليظ في العورة الغليظة وهذا في الحقيقة تخفيف لانه اعتبر في الدبر قدر الدرهم والدبر لا يكون
اكثر من قدر الدرهم فهذا يقتضي جواز الصلوة وان كان جميع الدبر مكشوفا وهذا تناقض وهذا معنى ما ذكر في الكلام
واما العورة الغليظة فقد قدرها بعض مشايخنا بما زاد على قدر الدرهم احتياطا وهذا احتياط يرجع الى المناقضة
لان موضع الحدث جملته اقل من الزائد على قدر الدرهم ثم المصنف اعتبر كل واحد من الذكر والانثيين عضوا على حدة وهو
الصحيح الا ان في حق وجوب الدية كل واحد عضو على حدة وقيل الخصيتان تبعان للذكر فيعتبر الكل عضوا واحدا
قوله وعادم مزيل النجس صلى معه ولم يعد فان صلى عاريا وربع ثوبه طاهر لم يجز وفي اقل من ربعه الافضل صلوته فيه
يعني من لم يجد ما يزيل به النجاسة صلى معها ولم يعد وهذا على وجهين ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلي فيه ولو صلى
عريانا لم يجز لان ربع الشيء يقوم مقام كله كما في الاحرام فيجعل كان كله طاهرا في موضع الضرورة وان كان الطاهر
اقل من الربع فكذلك عند محمد وهو احد قولي الشافعي لان في الصلوة فيه ترك فرض واحد وهو طهارة الثوب وفي الصلوة
عاريا ترك الفروض وهو ستر العورة والقيام والركوع والسجود لانه يصلي قاعدا بايماء وعند ابي حنيفة وابي يوسف يتخير
بين ان يصلي عريانا وبين ان يصلي فيه وهو الافضل لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار ويستويان
في القدر والعورة والنجاسة في حق المقدار فيستويان في حكم الصلوة وما قال في الصلوة عاريا ترك الفروض قلنا القاعد
ياتي بالاركان كلها لكن بالايماء وهو خلف عنها والفوات الى خلف كلا فوات فان قيل سلمنا بان الايماء
خلف لكن اداء الاركان اصالة اولى من ادائها بالايماء قلنا في ادائها بالايماء نوع قصور لكن مع احراز الطهارة
وفي الجانب الآخر ياتي بها مع استعمال النجاسة وفيه نوع قصور ايضا فاستويا وانما كانت الصلوة فيه افضل لان فرض
الستر عام لا يختص بالصلوة وفرض الطهارة يختص بها قوله ومن عدم ثوبا صلى قاعدا موميا [illegible] ندب
يعني لو لم يجد ثوبا فصلى عريانا قائما بركوع وسجود صح ولو صلى قاعدا موميا ندب وقال زفر والشافعي يصلي قائما
بركوع وسجود صح بالاخبار لنا انه انكسرت السفينة لاصحاب رسول الله صلعم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا
بايماء ولان في القعود ستر العورة الغليظة وعدم اداء الاركان وفي القيام كشفها واداء الاركان فيميل
الى ايهما شاء الا ان الصلوة بالايماء افضل لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس والركوع والسجود لحق
الله الصلوة فكان الاول اقوى قوله وقبلة خائف الاستقبال جهة قدرته اي قبلة الخائف من استقبال القبلة لمكان
العدو او السبع جهة قدرته يعني من كان يخاف من عدو او سبع يصلي الى اي جهة قدر بان اختفى من العدو او غيره

ويجاف انه اذا اخرك د استقبل القبلة يشرع العود جاز له ان يصلي قاعدا او قائما بالايماء او مضطجعا حيث ما كان
وجهه للضرورة وكذا لو كان مريضا لا يمكنه ان يحول وجهه وليس بحضرته احد يوجهه وكذا لو انكسرت السفينة وبقي على احدهم
لوح فخاف ان استقبل القبلة يسقط عن الماء يباح له في هذه الصورة ان يصلي حيث ما كان وجهه كذا في المحيط قوله حيث ما كان
فان جهلها اي القبلة وعدم من يسأله تحرى يعني وان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها تحرى وهو
بذل المجهود في نيل المقصود لان الصحابة رضي الله عنهم تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عم ولو لم يكن جائزا لانكر
عليهم لان السكوت عن الحرام حرام وقيل قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قبلة الله نزلت في الصلوة حالة
الاشتباه ولو كان بحضرته من يسأله عنها لم يتحر لامكان الوصول الى القبلة بالاستخبار والعمل بالدليل الظاهر واجب
عند انعدام دليل آخر فوقه والاستخبار فوق التحري لان الخبر قد يكون حجة على غيره والتحري لا يكون حجة على غيره
وهذا اذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع وفي التجنيس رجل كان في المفازة فاشتبهت عليه القبلة
فاخبره رجلان ان القبلة الى هذا الجانب فوقع اجتهاده الى جانب آخر فان لم يكونا من اهل ذلك الموضع
وهما مسافران مثله لم يلتفت الى قولهما لانهما يقولان بالاجتهاد فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره قوله
ولم يعلم انه اخطأ يعني لو علم انه اخطأ بعد ما صلى بالتحري لم يعد وقال الشافعي يعيد ان استدبر لتيقنه بالخطاء
ولنا ان ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري والتكليف مقيد بالوسع قوله وان علم به اي بالخطاء مصليا استدار
استدار يعني لو علم بالخطاء في الصلوة استدار الى القبلة واتم لان اهل قبا لما سمعوا بتحويل القبلة استداروا
في الصلوة كهيئتهم واستحسنه النبي صلعم وهذا لان تبدل اليقين جاذب ليس بناقض فصار كنقض نزل بخلاف الاجتهاد
او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد بخلافه قوله او تحول رأيه الى اخرى استدار يعني وان تحول رأيه الى جهة اخرى
استدار في الصلوة الى تلك الجهة لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل بلا نقض المؤدى قبله لان تبدل الاجتهاد
كنسخ النص فيبقى المؤدى على الصحة قوله او شرع بلا تحر لم يجز وان اصاب يعني ولو شرع بلا تحر يستأنف وان
ظهر صوابه وعند ابي يوسف يمضي فيها لانه لو قطع يستأنف الى عين هذه الجهة فلا يفيد ولهما ان بناء القوي على الضعيف
فاسد وحاله بعد العلم اقوى من حاله قبله وكذا اذا تحرى الى جهة فصلى الى غيرها فصلوته فاسدة وان علم انه اصاب القبلة
لانه ترك فرضا لزمه عند الافتتاح فصار كمن ترك الطهارة او ترك النية وقد قال ابو يوسف لا اعادة عليه لان المقصود
بالاجتهاد اصابة القبلة وقد حصل ذلك فصار كمن شك في اناء فتوضأ بالطاهر بغير اجتهاد وهو لا يعلم به قوله وان
تحرى كل جهة بلا علم حال امامهم وهم خلفه جاز لمن علم حاله او تقدمه صورته رجل ام قوما في ليلة مظلمة فتحرى
وصلى الى المشرق وتحرى من خلفه وصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلف الامام ولا يعلمون ما صنع الامام اجزأ صلوة
الكل لان القبلة في حقهم جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتداء كما في جوف الكعبة فانه لو جعل بعض
القوم ظهره الى ظهر الامام جاز ومن علم منهم حال امامه لم تجز صلوته لانه اعتقد ان امامه على الخطاء بخلاف الكعبة لانه
ما اعتقد ان امامه مخطئ اذ الكل قبلة ومن تقدم على امامه فسدت صلوته كما في جوف الكعبة لترك فرض القيام قوله

ويصلي

ويصلي قد قلبه صلوته بتحريمتها مقارنا الى النية قوله صلوته بالنصب على انه مفعول قصد والباء في قوله بتحريمتها متعلق
بيصلي يعني لا يفصل بين النية والتحريمة بعمل يمنع الاتصال وعن محمد انه لو نوى عند الوضوء انه يصلي الظهر او العصر مع
الامام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلوة الا انه لما انتهى الى مكان الصلوة لم يحضره النية جازت صلوته
بتلك النية وفي الزيادات من خرج من منزله يريد الصلوة التي كان القوم فيها فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية فهو
داخل مع القوم لان النية وجدت فيبقى حكما حتى يأتي المبطل ولم يوجد بخلاف ما لو اشتغل بعمل ليس من جنس الصلوة
لان الصلوة تبطل به فكذا النية ولا يعتبر بالنية المتأخرة عن التكبير في ظاهر الرواية وقال الكرخي تجوز بنية متأخرة عن
التحريمة واختلفوا على قوله الى متى تجوز فقال بعضهم تجوز الى الثناء وقال بعضهم الى التعوذ وقال بعضهم الى ان يركع وقال
بعضهم الى ان يرفع رأسه من الركوع قاسوا على الصوم وجه الظاهر ان الصلوة عبادة وهي لا تتجزى وما لم ينو
منها لم يقع عبادة وفي الصوم جوز للحرج لانه لا يتمكن من وصل النية الا بالسهر الكثير ولا حرج في الصلوة قوله والقصد
مع لفظ افضل يعني ان الافضل ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ولا عبرة للذكر باللسان لانه كلام لا نية قوله ويكفي
للنفل والتراويح وسائر السنن نية مطلق الصلوة يعني يكفيه مطلق النية للنفل لان ادنى انواع الصلوة النفل
فانصرف مطلق النية اليه وكذا يكفيه مطلق النية في السنن والتراويح عند الجمهور لانها نوافل والاصل وذكر في التجنيس
وفي السنن يكفيه مطلق النية على ظاهر الرواية وهو اختيار عامة المشايخ والاحتياط في السنن ان ينوي الصلوة
ومتابعة لرسول الله صلعم قوله وللفرض شرط تعيينه كالظهر والعصر والنحو لاختلاف الفروض هذا اذا كان في الوقت
وقال ظهر اليوم او ظهر الوقت او فرض الوقت واما اذا نوى الفجر او الظهر او غيرهما ولم ينو ظهر الوقت فمنهم من يقول
لا يجزيه لانه ربما كان عليه ظهر آخر فلا يتعين فرض الوقت بهذا الكلام ومنهم من يقول يجزيه لان ظهر الوقت
مشروع الوقت والفائتة ليست بمشروعة الوقت فمطلق النية ينصرف الى ظهر الوقت هذا اذا كان يصلي
في الوقت فان كان يصلي بعد ما خرج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى فرض الوقت لا يجوز لان بعد خروج
وقت الظهر فرض الوقت يكون هو العصر فاذا نوى فرض الوقت كان ناويا العصر وصلوة الظهر لا يجوز بنية
العصر والاول ان ينوي ظهر اليوم فانه يجوز سواء كان الوقت خارجا او باقيا قوله لا نية عدد ركعاته اي
لا يشترط نية اعداد ركعات الفرض لانه لما نوى فقد نوى عدد ركعاته قوله والمقتدي نية صلوته واقتدائه
اي ويشترط للمقتدي نية صلوته واقتدائه الامام لان الفساد يلحقه من امامه فلا بد من التزامه حتى
لو ظهر فساد كان هو احترازا عنه وفي شرح الطحاوي ولو نوى صلوة الامام اجزأه وقام مقام النيتين
وذكر شيخ الاسلام على خلاف هذا وقال فاما اذا قال نويت صلوة الامام فهذا لا يكفي لصحة الاقتداء لان
هذا تعيين لصلوة الامام وليس باقتدائه فكانه يقول اصلي الصلوة التي يصليها الامام فكان تعيينا لما
يصليها الامام لا اقتداء بالامام ومنهم من يقول متى انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده كفاه عن نية الاقتداء
لان انتظاره لتكبير الامام قصد منه الاقتداء الا ان الصحيح ما ذكرنا لان الانتظار متردد قد يكون للاقتداء

Marginal notes: احدهم — حيث ما كان — ما اعتقد — بنا فوالنية — والمقتدي

وقد يكون بحكم العادة قائم بقصد الاقتداء بالامام لا يصير مقتديا بلجر والانتظار فقالوا وانه اراد
تسهيل الامر على نفسه يقول شرعت في صلوة الامام فيكفيه ذكره ويكون الاقتداء به وبما يصليه
الامام وفي فتاوى قاضيخان الاحسن ان يقول نويت ان اصلي مع الامام ما يصلي الامام باب
صفة الصلوة الوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم
بالواصف والصفة بالموصوف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلمه القائم به صفته لا وصف وقوله
صفة الصلوة من قبيل اضافة الجزء الى الكل لان كل صفة من هذه الصفات جزء الصلوة اذ هذه
الاوصاف اوصاف ذاتية لها ان عند تمام هذه الاوصاف تتم الصلوة وجاز ان يوصف العرض [illegible]
بالصفات الذاتية كاللونية والعرضية واستحالة البقاء وانما لا يوصف بصفات زايدة على الذات
كالبقاء والحيوة والقدرة مع ان الافعال الشرعية جواهر فلذلك يوصف بالصحة والفساد والجواز
والبطلان والفسخ والاقالة قوله فرضها التحريمة التحريم جعل الشيء محرما والتاء لتحقيق الاسمية كذا قاله
الامام بدر الدين وانما خصت التكبيرة الاولى بهذا الاسم لانه بها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع
بخلاف ساير التكبيرات وعدت التحريمة من فرايض الصلوة لانها يتصل بالاركان فالتحقت
بها على ان عند بعض اصحابنا ركن وثبت فرضيتها بقوله تعالى وربك فكبر جاء في التفسير انه اريد به تكبيرة
الافتتاح ولان الامر للايجاب وما وراءها ليس بفرض فتعين هذا التكبير للفرضية كيلا يؤدي الى تعطيل
النص اصلا قوله والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين ولم يجب القيام في غيرها فيجب فيها لما مر في غيرها
قوله والقراءة لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن فانها نزلت في الصلوة ولانها لا تجب في غيرها فتجب فيها
قوله والركوع والسجود لقوله تعالى واركعوا واسجدوا فاركان الصلوة شرعت [illegible] وعرف
الترتيب بفعل رسول الله صلعم قوله بالجبهة والانف به اخذ الكل اي اخذ هذا القول المتاخرون وافتوا بهذا القول
به قال ابو حنيفة فيما روي عنه يجوز الاقتصار على الانف من غير عذر يمنع من السجود على الجبهة مع
الاساءة في فعل ذلك لقوله عم امرت ان اسجد على سبعة آراب اليدين والركبتين والقدمين
والوجه واشار الى الانف ولان الاقتصار عليه عند العذر جائز فلولا انه عضو يتادى به
هذا الركن لما جاز عنه كالخدين والذقن وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا من عذر وهو
قولهما وعليه الفتوى لما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رض قال امرنا رسول الله عم
ان نسجد على سبعة اعضاء ولا نكف شعرا ولا ثوبا الجبهة واليدين والركبتين والرجلين
وفي رواية الجبهة واشار الى الانف والتمسك ان الجبهة مامور بالسجود عليها مطلقا نصا
في الروايتين والانف مشار اليه خارج الاعضاء السبعة فكانت الجبهة اصلا في السجود والانف
تبعا يتعلق به الكمال ولهذا جاز الاقتصار على الجبهة اجماعا والتبع لا يقوم مقام الاصل

الا

الا عند الضرورة بخلاف الذقن والخد لانه لا يتعلق بهما اصل السجود ولا الكمال فلم يجب فيه مطلق واما
اشارة النبي عم الى الانف فذلك اشارة الى الوجه على ما رواه لمطابقة الاشارة العبارة ثم الامر في
السجود بالوجه هو الجبهة لما بينا قوله والقعدة الاخيرة قدر التشهد لقوله عم لابن مسعود رض حين علمه
التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالفعل قرا او لم يقرا لان معنى قوله اذا
قلت هذا اي اذا قرات التشهد وانت قاعد لان قراءة التشهد لم يشرع الا في القعود وقوله او فعلت
هذا اي قعدت ولم تقرا شيئا فصار التخيير في القول لا الفعل اذ الفعل ثابت في الحالين كما بينا والمعلق
بالشرط عدم قبل وجود الشرط وقال مالك القعدة الاخيرة ليست بفرض لان الفرضية لا يثبت بخبر الواحد
قلنا لا يثبت الفرضية ابتداء اما البيان به فيصح كما بينا في مسح الراس وهذا لان الاتمام ثابت
بالكتاب لان نفس الصلوة ثابتة به وتمامها منها وهذا الخبر بيان كيفية الاتمام قوله والخروج بصنعه
اي ان الخروج من الصلوة بفعل المصلي فرض عند ابي حنيفة رح خلافا لهما قوله عم اذا قلت هذا او فعلت خلافا
هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالقعدة فمن شرط شيئا آخر فقد زاد على النص وهو نسخ فلم يجز بالراي
له انه لا يمكنه اداء فرض آخر الا بالخروج من هذه الصلوة وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا كالمتوضي
يكون مامورا بالسعي الى الجمعة [illegible] اذا عبده بصعود السطح يكون مامورا بنصب السلم لان الشيء اذا
ثبت ثبت بلوازمه وضروراته فان قلت الخروج قد يكون بمعصية كالكذب والمعصية لا يتصف بالوجوب
قلت الخروج واجب عليه وهو من حيث هو هو لا يتصف بالمعصية والكذب من حيث انه سبب الخروج عن الصلوة
ليست بمعصية هذا كما نقول ان الزنا سبب لحرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد ومن هذا الوجه غير متصف
بالحرمة ولو اسند المعصية الى [illegible] من حيث انه خروج [illegible] ومن هذا الوجه مباح والعصيان
في فعل قطع الطريق او التمرد على مولاه وذكر [illegible] قوله تمت صلاتك اي قاربت التمام لان
الشيء يسمى باسم ما قرب اليه قال الله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي العنب وقال عم لقنوا موتاكم قوله
وواجبها قراءة الفاتحة وضم سورة ورعاية الترتيب فيما تكرر اي في فعل متكرر في ركعة واحدة كالسجدة حتى لو ترك
السجدة الثانية فقام الى الركعة الثانية لا تفسد صلوته اما ترتيب القيام على الركوع وترتيب الركوع على السجود
ففرض لان الصلوة لا توجد الا بذلك كذا ذكره وذكره مولانا حافظ الدين في الكافي قال صدر الشريعة اقول
قوله فيما تكرر ليس قيدا يوجب نفي الحكم عما عداه فان مراعاة الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في ركعة واحدة
كالركوع ونحوه الواجب ايضا على ما ياتي في باب سجود السهو ان سجود السهو يجب بتقديم ركن او تاخيره واورد
النظير بتقديم الركن الركوع قبل القراءة وسجدة السهو لا يجب الا بترك الواجب فعلم ان الترتيب بين الركوع والقراءة
واجب مع انهما غير متكرر في ركعة واحدة وقد خالف في الذخيرة اما تقديم الركن نحو ان يركع قبل ان يقرا فلا نسلم انه
الترتيب واجب مطلق فلا حاجة الى قوله فيما تكرر ثم قال ويخطر ببالي ان المراد بما تكرر ما تكرر في الصلوة احترازا

ثانيا
عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر فانه فرض عنده
فعلم ان رعاية الترتيب واجب

واجبة

علم انه يتكرر في الصلوة على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان مراعاة الترتيب في ذلك فرض
قوله والقعدة الاولى والتشهد ان في القعدتين نص عليه في المحيط وذكر في الهداية وقراءة التشهد في
القعدة الاخيرة وهذا التقييد يؤذن ان قراءته في القعدة الاولى ليست بواجبة اذ التخصيص في الروايات
يدل على نفي ما عداه يدل عليه ما ذكره من قوله اجاز الوضوء في الجنب الآخر حيث يشير الى تخصيص موضع الوقوع
ثم ذكر في الهداية في باب سجود السهو او التشهد ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل
ذلك واجب وهو تصريح بانه واجب وفيه اختلاف فظاهر الرواية انه واجب والقياس ان يكون سنة وهو اختيار
البعض لان القعدة الاخيرة لما كانت فرضا كانت قراءة التشهد فيها واجبة ثم القعدة الاولى لما كانت
واجبة كانت قراءة التشهد فيها سنة لان الاقوال دون الافعال فلان احط رتبة منها فكان صاحب الهداية
رجع عما بينا الى هذا القول في باب سجود السهو الى القول الاول قوله ولفظ السلام وقنوت الوتر وتكبيرات
العيد وتعيين الاوليين للقراءة وتعديل الاركان والجهر والاخفاء فيما يجهر ويخفى لان النبي صلعم داوم عليها
من غير تركها مرة وهو امارة الوجوب وكانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب
قوله وسنن غيرها او ندب ان ما عدا الفرائض والواجبات انها سنة واما مندوب اما السنة فنحو رفع اليدين للتحريمة
ونشر اصابعه وجهر الامام بالتكبير والثناء والتعوذ والتسمية والتأمين سرا ووضع يمينه على يساره
تحت سرته وتكبير الركوع والرفع منه وتسبيح الركوع ثلثا واخذ ركبتيه بيديه وتفريج اصابعه وتكبير السجود والرفع
وتسبيحه ثلثا ووضع يديه بعد ركبتيه وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى والقومة عند رفع الرأس
من الركوع والجلسة بين السجدتين والصلوة على النبي صلعم والدعاء والدليل الاجمالي على ان هذه الاشياء المذكورة
سنة المواظبة والتفصيل يأتي في اثناء المسائل واما المندوب فنحو نظره الى موضع سجوده وكظم فمه عند
التثاؤب وان لم يقدر غطاه بيده واخراج كفيه من كميه عند التكبير ودفع السعال ما استطاع والقيام
حين قيل حي على الفلاح وشروع الامام من قيل قد قامت الصلوة اعلم ان الندب والادب متقاربان
فقد يطلق احدهما مكان الآخر قوله واذا اراد الشروع كبر لما تلونا وتقول لهم تحريمها التكبير وهو شرط عندنا
وعند الشافعي ركن وثمرة الخلاف تظهر في جواز بناء النفل على تحريمة الفرض حتى لو صلى الظهر يصح ان يقوم الى النفل
بلا احرام جديد وعنده لا يصح بلا احرام جديد وجه البناء انه لما كان شرطا عندنا يجوز اداء النفل به كالوضوء
وعنده لما كان ركنا لا يجوز اداؤه به له انه ذكر مفروض في القيام فكان ركنا كالقراءة ولهذا شرط له ما شرط
لساير الاركان كستر العورة واستقبال القبلة والطهارة ولنا قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى المراد به
تكبيرة الافتتاح بالنقل عن ائمة التفسير فقد عطفت الصلوة عليه ومقتضى العطف المغايرة اذ الشيء لا يعطف على
نفسه فهو دليل على ان تكبيرة الافتتاح ليست من الصلوة ولهذا لا يتكرر كتكرر الاركان ولو كان ركنا لتكرر
كساير الاركان والتكبير متصل بالركن وهو القيام فشرطت هذه الشرايط لما يتصل بالتكبير وهو القيام

وغيره

وغيره لا للتكبير قوله لهاذا كما قال ابن الفضيل في كبر اي كبر حال كونه تاركا تطويل التكبير اذ الحذف في الاصل الاسقاط
ويعبر به عن ترك التطويل والتمطيط في القراءة كذا ذكره تاج الشريعة وقال صدر الشريعة المراد بالحذف ان لا ياتي
بالمدة في همزة الله ولا في باء اكبر وقال صاحب الكافي ويحذف اي التكبير ولا يطوله لقوله عم الاذان جزم والاقامة
جزم والتكبير جزم والمراد الامساك عن اشباع الحركة والتعمق فيها والاضراب عن الهمز المفرط والمد الفاحش
ولان المد في اوله بان قال آلله اكبر لحن من حيث الدين لانه ينقلب استفهاما فيفسد الصلوة ويكفر لو تعمد للشك
وان المد في آخره بان خلط الالف بين اللام والهاء فهو اشباع ولكن الحذف اولى وان مد الهمزة من اكبر
يفسد ايضا للشك وان مد الآخر بان وسط الالف بين الباء والراء فهو لحن لغة لانه انقل يحتمل المد ويفسد صلوته
قوله بعد رفع يديه ظرف لقوله كبر يعني ينبغي ان يرفع يديه اولا فاذا استقرتا في موضع المحاذاة كبر لان في فعله وقوله
معنى النفي والاثبات فانه برفع اليد ينفي الكبرياء عن غير الله وبالتكبير يثبتها لله تعالى والنفي مقدم على الاثبات
كما في كلمة الشهادة وعن ابي يوسف يرفع يديه مع التكبير لان التقدم ثبت هناك ضرورة ترك الكلام ولا ضرورة
هنا ثم رفع اليدين عند التكبير سنة لانه عم واظب على رفع اليد عند التكبير وليس بواجب لانه عم علم الاعرابي
الصلوة وذكر الواجبات ولم يذكر رفع اليدين قوله غير مفرج اصابعه ولا ضام بل يتركها على العادة وتفرقها
حجة على من قال يفرج اصابعه عند الافتتاح قوله ماسا بابهاميه شحمتي اذنيه يعني يرفع يديه حتى يحاذي اذنيه
بابهاميه وعند الشافعي يرفع الى منكبيه وعلى هذا تكبيرات القنوت والاعياد والجنازة له حديث ابي حميد
قال كان النبي عم كان اذا كبر يرفع يديه حذاء اذنيه والمصير الى ما رويناه اولى لانه روي ايضا انه كان
يرفع يديه حذاء رأسه وفيما ذكرنا عمل بالروايات لانه يكون اصل الكف الى المنكب واصول الاصابع الى
الاذنين ورؤسها الى الرأس ولانه يكون خلف الامام اصم واعمى فامر بالجهر
بالتكبير ليسمع الاعمى ورفع اليد ليرى الاصم وهذا المقصود انما يحصل اذا رفع يديه الى اذنيه وما رواه كان
عند العذر في زمان البرد حين كانت ايديهم تحت ثيابهم فرفع عليه الصلوة والسلام يديه في الكم فبلغ كماه
شحمة اذنيه فاكتفى بذلك لحصول المقصود وهو الاعلام قوله والمرأة ترفع حذاء منكبيها لانه استر لها وروى
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انها ترفع يديها حذاء اذنيها كالرجل لان كفيها ليست بعورة والاول اصح
قوله فان ابدل التكبير بالله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله وغيره من هذا الشرط قوله جاز يعني
لو شرع الصلوة بهذه الالفاظ جاز عند ابي حنيفة ومحمد يحسن التكبير اولا وقال مالك لم تجز الا بالله اكبر
وقال الشافعي لم يجز الا به وبالله الاكبر لانه المنقول وقال عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور
مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر وهو قضية معقولة من جهة الشرع فينتهي الى ما انهاه
اليه الشرع وانما جاز عنده ان في بالله الاكبر لانه ابلغ في الثناء للالف واللام وقال ابو يوسف ان كان
يحسن التكبير لم يجز الا بالله اكبر الله الاكبر الله كبير الله الكبير لان النقص ورد بلفظ التكبير وماكذ

لمن

التقدم

ولنا رواية
وائل بن حجر وابن عمر والبراء وانس رضي الله عنهم
ان النبي عم كان اذا كبر رفع يديه

تحريمها التكبير ولا يجوز غير التكبير بالتعليل اذ في العبادات البدنية يعتبر المنصوص عليه ولا يشتغل بالتعليل
حتى لا يقام السجود على الذقن والخد مقام السجود على الجبهة والانف والاذان لا ينادى بلا لفظ التكبير فتحريم الصلوة
اولى وانما جاز بالله الكبير لانه وجد فيه التكبير وبهذا الان افعل وفعيلا في صفات الله سواء لان صفاته تعالى لا يغلب البعض
على البعض بخلاف ذا الجلال لانه لا يتعدى الا على المعنى والتكليف بحسب الوسع ولنا قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى والمراد به تكبيرة
الافتتاح لان الذكر الذي يتعقبه الصلوة بلا فصل ليس الا تكبيرة الافتتاح فقد شرع افتتاح الصلوة بمطلق الذكر فلا يجوز
تقييده بلفظ دون لفظ لانه نسخ ولكن صار الواجب عليه التكبير ولم يأت به قلنا اتى به لان التكبير لغة التعظيم
قال الله تعالى وربك فكبر اي فعظم فلما رأينه اكبرنه اي عظمنه وهذه الالفاظ موضوعة لتعظيم الله تعالى خصوصا الله اعظم اعظم
فكانت تكبيرا وان لم يتلفظ به فالثابت بالنص ذكر الله على سبيل التعظيم ولفظ التكبير ثبت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره
افتتاح الصلوة بغيره لمن يحسنه كما قلنا في قراءة القرآن مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل والمقصود
بالاذان الاعلام وذا لا يحصل بلفظ آخر اذ الناس لم يعرفوا انه اذان قوله او بالفارسية اي ولو ابدل التكبير باللغة الفارسية قوله
جاز يعني لو افتتح الصلوة بالفارسية يجوز عند ابي حنيفة يحسن العربية او لا لان المأمور به ذكر اسمه وذا لا يختلف بالعربية
والفارسية كما في الذبيحة ولهذا لو قال خداي بزرگ او ستايش خداي ... ذكر اسم الله تعالى ولا يجوز عندهما ان كان
يحسن العربية فابو يوسف مر على اصله بتعينه رعاية المنصوص عليه ومحمد فرق بينهما ومال للعربية من الفضيلة ما ليس لغيرها من
الالسنة قال عم انا عربي والقرآن عربي ولسان اهل الجنة عربي وذكر في موضع تفضيل لسان العرب على سائر
الالسنة فان عبر الى لفظ آخر جاز والى فارسي لا قوله او قرأ عاجزا بها اي بالفارسية قال ابو حنيفة ولو قرأ
القرآن في الصلوة بالفارسية اجزأه مع القراءة بالعربية وان كان يحسنها وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز الا للعاجز
عن العربية وروى الشيخ ابو بكر الرازي وغيره من فقهائنا رجوع الامام الى قولهما وهو الصحيح وعليه الاعتماد
بمنزلة الاجماع ووجه المرجوع عنه ان القرآن اسم مشترك بين النظم العربي المنظوم بهذا النظم المعجز وبين
ما هو الموجود في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لفي زبر الاولين ولا يمكن ان يكون موجودا في زبرهم باللفظ العربي
فتعين المعنى وهو مأمور بقراءة ما هو قرآن وقد اتى بالمأمور به اذ لولا انه قرآن لما جاز عند العجز عن العربية
ووجه القول المرجوع اليه انه لم يأت بالمأمور به فلم يصح لان القرآن اسم للمنزل باللفظ العربي المنظوم بهذا النظم المعجز
المقيد بمعناه المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا قال تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال قرآنا
عربيا غير ذي عوج ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته والقادر على العربية قادر على الاتيان به
فيكون مأمورا بقراءته فلم يجز عند القدرة بقراءة غيره لانه لا يسمى قرآنا مجازا الا يرى انه يصح نفي القرآن عنه فيقال
ليس بقرآن وانما هو ترجمته وانما جوزناه للعاجز عن العربية اذا لم يخل بالمعنى لانه قرآن من وجه باعتبار اشتماله
على المعنى فالاتيان بالقرآن من وجه اولى من تركه مطلقا لانه بمنزلة الايماء في الركوع والسجود والضمير في قوله تعالى
وانه لفي زبر الاولين ليس راجعا الى القرآن ليتم الاستدلال لان تلك الآية مسوقة للانكار على اهل الكتاب في كتمهم

في كتمهم

في كتمهم محمدا عم وانكارهم كونه في التورية فقال وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
المنذرين ... وقد انزل عليك هذا الكتاب العربي في زبرهم يشهد لك قوله تعالى عقيبه اولم يكن لهم آية ان يعلمه علماء بني
اسرائيل فلو اعيد الضمير الى القرآن لما تم المعنى الذي سيق له الآية على انا نقول لا يجوز ان تكون الكناية راجعة اليه
باعتبار لفظه ومعناه ولا باعتبار جميع معانيه لاشتمال القرآن على الاحكام الخاصة بملة الاسلام والآيات الناسخة
للملل السابقة فلا يمكن اجتماعها في الزبر الاولى فتعين بعض الاحكام والقصص فكان اطلاق اسم الكل وارادة
البعض فيكون مجازا او لا يثبت بهذا ان اسم القرآن مشترك والاصح ان الاختلاف في كل الالسنة كالتركية والهندية
لان المعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقال ابو سعيد البردعي لم يجز بغير الفارسية لقرب الفارسية من العربية
٧ منها و والخلاف في انه اذا قرأ هل ينوب مناب القراءة بالعربية ويحتسب ام لا وذكر في الهداية والمحيط انه لا خلاف
ذه في انه لا فساد لو قرأ بالفارسية وذكر الشيخ نجم الدين النسفي والقاضي خان انها تفسد عندهما ولو قرأ القراءة الشاذة
لم تفسد صلوته قوله او ذبح وسمى بها اي بالفارسية جاز سواء كان عاجزا عن التسمية بالعربية او لم يكن فانه يجوز
بالاتفاق كذا في شرح الطحاوي وفي المبسوط قوله وباللهم اغفر لي اي ان ابدل التكبير باللهم اغفر لي لا يجوز لانه مشوب
بحاجته فلم يكن تعظيما خالصا وكذا بقوله استغفر الله واعوذ بالله وانا لله ولا حول ولا قوة او ما شاء الله لا يجوز يجوز
شاء كما بلا خلاف كذا في الكفاية ولو قال اللهم فقد قيل يجزيه لان معناه يا الله وقد قيل لا يجزيه لان معناه يا الله
امنا بخير فلم يكن سؤالا قوله ويضع يمينه على شماله تحت سرته قال شيخ الاسلام يجب ان يعلم بان في الوضع اربع مسائل احديها
انه هل يضع يده على الاخرى في الصلوة ام لا والثانية كيف يضع والثالثة اين يضع والرابعة متى يضع اما
الاولى فعلى قول علمائنا السنة ان يعتمد بيده اليمنى على اليسرى وقال مالك يرسل ارسالا وان شاء اعتمد
فالارسال عند مالك عزيمة والاعتماد رخصة وفي المبسوط واصل الاعتماد سنة الا على قول الاوزاعي فانه
كان يقول يتخير المصلي بين الاعتماد والارسال وكان يقول انما امروا بالاعتماد اشفاقا عليهم لانهم كانوا
يطولون القيام فكان ينزل الدم الى رؤس اناملهم اذا ارسلوا والمذهب عند علمائنا انه سنة واظب
عليها رسول الله عم واما صفة الوضع وهي المسئلة الثانية ففي الحديث المرفوع لفظ الاخذ وفي حديث علي رضي الله عنه
لفظ الوضع واستحسن كثير من مشايخنا الجمع بينهما بان يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام
على الرسغ ليكون عاملا بالحديثين واما موضع الوضع وهو المسئلة الثالثة فالافضل عندنا تحت السرة وعند الشافعي
الافضل ان يضع يديه على الصدر لقوله تعالى فصل لربك وانحر قيل المراد وضع اليمين على الشمال على النحر وهو الصدر ولانه موضع
نور الايمان فحفظه بيده في الصلوة اولى ولنا حديث علي رضي الله عنه من السنة ان يضع المصلي يمينه على شماله تحت السرة
في الصلوة والسنة اذا اطلقت ينصرف في الاغلب الى سنة رسول الله عم ثم الوضع تحت السرة ابعد من التشبه باهل
الكتاب واقرب الى ستر العورة فكان اولى والمراد بقوله تعالى وانحر نحر الاضحية بعد صلوة العيد وان كان المراد
بالنحر الصدر فمعناه ضع بالقرب من النحر وذلك تحت السرة ثم في ظاهر المذهب الاعتماد سنة القيام وعن محمد

انه سنة القراءة كما سنتين ومن المسائل الرابعة قوله كالقنوت وصلوة الجنازة ويرسل في قومة الركوع وبين تكبيرات
العيد قال ابو حنيفة وابو يوسف وضع اليمين على الشمال من سنن قيام في الصلوة يكون فيه ذكر مسنون فهو الاصل
عندهما فلا يرسل يديه حالة الثناء ولا القنوت ولا صلوة الجنازة ويرسل في القومة من الركوع وبين تكبيرات الاعياد
فهو اختيار صاحب الهداية وقال صاحب الذخيرة يعتمد في تكبيرات الاعياد والاتفاق واقع على الارسال في القيام
من الركوع وقال محمد وضع اليمين على الشمال من سنن قيام فيه قراءة فيرسل في الثناء والقنوت وصلوة الجنازة لان
من الاحوال الاقرار فيها فاشبهت حالة القعود والركوع والسجود ولكمال القيام فيها معتد بسبب ما فيه من الذكر كالبقية
القراءة ففيه الوضع ولان ما رويناه سنية الوضع لا يخص حالة دون حالة فاقتضى العموم في الاحوال لكن خصت
القومة من الركوع لعدم اعتدادها فبقي ما عداها على الاصل فيكون كالقنوت مقيس عليه والمقيس محذوف يعني بعينه على شماله
تحت سرته حالة الثناء كما في القنوت وصلوة الجنازة قوله ثم يثني اي يقرأ سبحانك اللهم الخ ولا يوجه اي لا يقرأ اني وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وانا اول المؤمنين قال اصحابنا اذا كبر للافتتاح اعقب ذلك بالثناء
على الله وهو قوله سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم يستعيذ وقال مالك اذا كبر
شرع في قراءة الفاتحة وقال الشافعي اذا كبر قرا اني وجهت وجهي الاية ويقتصر عليه وقال ابو يوسف يقول بها
ويأتي بالثناء ان شاء قدم الثناء وان شاء اخره له رواية ابن عباس رض ان النبي عم كان يستفتح بقوله اني وجهت
الى اخرها ثم يقول سبحانك اللهم الخ وللشافعي رواية عن علي رض كان عم اذا استفتح قال اني وجهت وجهي الخ ولمالك حديث
انس رض لما كان النبي صلعم وابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم يستفتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين ولنا قوله تعالى
وسبح بحمد ربك حين تقوم قيل معناه سبحانك اللهم وبحمدك ومذهبنا منقول عن ابي بكر وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم
وما روياه محمول على النافلة وما رواه مالك على افتتاح القراءة قال المبرد سألت المازني عن قوله سبحانك اللهم وبحمدك
والعلة في ظهور الواو فقال معناه سبحانك اللهم بجميع الائك وبحمدك سبحتك اي نسبح حامدين لك لانه لولا انعامك
بالتوفيق لم يمكن من عبادتك والتسبيح تنزيه الله تعالى عن العيوب والتحميد اثبات للصفات الحميدة له والبركة
الخير الكثير الدائم اي دام خيرك وتزايد وتعالى جدك اي عظمتك كذا قاله الشيخ الامام بدر الدين قوله ويتعوذ
يعني يقول بعد الثناء اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت
قراءة القرآن لان ارادة الشيء سبب له فاطلق اسم المسبب على السبب كالتكلم يستعاذ للقعود وكان ينبغي ان
يكون فرضا لظاهر الامر الا ان السلف اجمعوا على انه سنة وقيل المختار اعوذ بالله وهو اختيار ابي عمرو وعاصم
وابن كثير وقيل المختار استعيذ بالله وهو اختيار حمزة قوله للقراءة لا للثناء فيقولها المسبوق لا المؤتم
ويؤخر عن تكبيرات العيد اعلم ان التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمد فلا يكون فيأتي به
المسبوق اذا قام لقضاء ما فاته لا المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيد وعند ابي يوسف تبع للثناء فلا
يأتي به المسبوق لانه تعوذ حين شرع في الصلوة ويأتي به المقتدي لانه يأتي بالثناء فيأتي بالتعوذ تبعا له ويتعوذ
~~حين شرع في الصلوة~~ بعد الثناء وقبل تكبيرات العيد قوله فيسمي اي يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في كل ركعة لحديث

انس بن مالك

يعني

لا الصلوة

انس بن مالك فقال صليت خلف رسول الله صلعم وخلف ابي بكر وعمر وكانوا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم
وهو حجة على مالك فانه يقول يبدا الامام بالفاتحة بلا ثناء وتعوذ وتسمية قوله لا بين الفاتحة والسورة
اي لا يبتدئ ببسم الله الرحمن الرحيم بين الفاتحة والسورة وعن محمد انه اذا كان يخفي بالقراءة يأتي بها بين
الفاتحة والسورة لانه اقرب الى متابعة المصحف واذا كان يجهر لا يأتي بها بين الفاتحة والسورة
لانه لو اتى بها يخافت فيكون سكتة في وسط القراءة ولم ينقل ذلك قوله ويسرهن اي الثناء والتعوذ
والتسمية لان الثناء والتعوذ تسبيح واستعاذة فيكون الجهر بهما بدعة كما في الدعاء ولم ينقل فيها
الجهر من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين وفي التسمية خلاف الشافعي فانه قال يجهر بالتسمية
في الجهرية لانه عم كان يجهر بالتسمية لنا ما روي ابن مسعود ما جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالتسمية في صلوة مكتوبة وما روي محمول على انه جهر للتعليم كما شرع الجهر بالتكبير للاعلام وذا روي
عن عمر انه جهر بالثناء بعد التكبير للتعليم قوله ثم يقرا الفاتحة وسورة او ثلث ايات من اي سورة
شاء فقراءة الفاتحة لم يتعين ركنا وكذا ضم السورة اليها عندنا وانما الركن قراءة القرآن
مطلقا وقال الشافعي ومالك في الفاتحة لقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وعند مالك فيهما لقوله عم
الا بفاتحة الكتاب وسورة معها ولنا ان الله تعالى امر بقراءة القرآن مطلقا وقيده عم بالفاتحة
او بها وبالسورة والزيادة على النص بيان للنسخ لانها مغيرة للمزيد عليه لا مبطلة والنسخ
ابطال ولا ابطال فلا نسخ ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فالتقييد بالفاتحة زيادة
على النص ولكنها كالنسخ لان الزيادة يتغير الكل بعضا وما للبعض حكم الوجود فيكون ابطالا
للكلية فيكون نسخا فلا يجوز بخبر الواحد لان من شرط الناسخ ان يكون مثلا للمنسوخ او اقوى منه
بالنص والبيان يستدعي سبق الاجمال ولا اجمال لان المطلق معلوم قبله فلا بيان ولكن خبر
الواحد يوجب العمل فعملنا بوجوبها عملا حتى يكره الصلوة بترك ايتهما كان ولا يفسد ذكر في
الزاهدي واختلف في القراءة على خمسة اقوال قال الاصم وابن علية ليست بفرض اصلا حتى لو
لم يقرا في الصلوة تجزيه وقال الشافعي فرض في الركعات كلها وقال الحسن البصري فرض في ركعة واحدة
وقال مالك فرض في ثلث ركعات وقال اصحابنا فرض في الركعتين من غير تعيين قوله ويؤمن اي
الامام بعد ولا الضالين سرا كالمأموم لقوله عم اذا امن الامام فامنوا وقال مالك لا يقولها
لقوله عم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قسم والقسمة تدل على ان الامام لا يقولها لانها
قاطعة للشركة ولنا ان قضية القسمة ترك الشركة الا ان منا ترك لما قال في اخره فان الامام يقولها
والملائكة يقولون فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة اي في الاخلاص غفر له ما تقدم من ذنبه وروي
عن ابي حنيفة رح ان الامام لا يقول آمين ويخفونه خلافا للشافعي لقوله عم ثلث يخفيهن الامام

[illegible]

في آخره

التعوذ والتسمية والتامين والجهر المروي محمول على انه كان اتفاقا لا قصدا او كان لتعليم الناس
ان الامام يؤمن كما يؤمن ثم يعود عار اذ معناه عند الحسن اللهم اجب والاخفاء في الدعاء ادب قال الله تعالى ادعوا ربكم
تضرعا وخفية وما رحم خير الدعاء الخفي والمد فيه بلا تشديد اختيار الفقهاء والقصر اختيار اهل اللغة والتشديد
فيه خطاء فاحش ويقولون في الفاتحة اتفاقا ولو سمع من الامام ولا الضالين في صلوة المخافتة قيل يؤمن قوله
ثم يكبر للركوع خافضا اي منحطا لانه عم كان يكبر حين يهوي للركوع قوله ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه
لقوله عم لانس رضي الله عنه اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج اصابعك ولا يندب الى التفريج بين الاصابع
في احوال الصلوة الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ بالركب قال عمر امرنا بالركب فخذوا بالركب
ولا الى الضم بين الاصابع الا في حالة السجود ليقع رؤس الاصابع متوجهة الى القبلة وفيما سواه يترك
على ما عليه العادة قوله مفرجا حال من الضمير في يعتمد قوله باسطا ظهره حال ايضا من الضمير المذكور لانه عم
كان اذا ركع بسط ظهره حتى لو وضع على ظهره قدح ماء لاستقر قوله غير رافع ولا منكس حال من ضمير باسطا اي يسوي
راسه بعجزه لانه عم كان اذا ركع لا يصوب راسه اي لا يخفضه ولا يقنعه اي لا يرفعه ولانه مامور بالاعتدال
في الركوع والاعتدال فيه ان يكون ظهره مستويا من الجانبين لا يرفع عجزه اعلى من راسه ولا راسه اعلى من
عجزه كذا في المبسوط قوله ويسبح ثلثا وهو ادناه اي يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا روي ابن مسعود
عن رسول الله عم انه قال اذا ركع احدكم فقال في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا فقد تم ركوعه وذلك ادناه ومن قال في سجوده سبحان
ربي الاعلى ثلثا فقد تم سجوده وذلك ادناه ولم يرد به ادنى الجواز وانما اراد به ادنى الكمال لجواز الركوع
والسجود بدون هذا الذكر الا على قول ابي مطيع تلميذ ابي حنيفة فانه يقول لو نقص من ثلث في تسبيحات الركوع
والسجود لم تجز صلوته وفي مبسوط شيخ الاسلام فان سبح مرة واحدة روي عن محمد انه قال يكره ذلك قوله ثم
يسمع اي يقول سمع الله لمن حمده رافعا راسه ويكتفي به اي بالتسميع الامام وبالتحميد المؤتم قال ابو حنيفة اذا
رفع الامام راسه من الركوع يكتفي بقول سمع الله لمن حمده وقالا وهو قول الشافعي يزيد عليه ربنا لك الحمد لما انه
عم كان يقول اذا رفع راسه من الركوع سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد من غير فصل بين حالتي الانفراد والامامة
ولانه داع الى الحمد فلا يتاخر عنه بنفسه تحرزا عن دخوله تحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وله قوله عم اذا قال
الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد وهذه قسمة وهي تنافي الشركة لقوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر ولان تحميد المقتدي مقارن تسميع الامام فانه مامور بالاتيان به في زمان تسميع الامام
لان كلمة اذا موضوعة للظرفية وفيها شبهة من الشرط باتفاق اهل اللغة واذا كانت موضوعة لذلك
حقيقة كان المعنى قولوا ربنا لك الحمد في زمان يقول فيه الامام سمع الله لمن حمده فاذا اتى الامام بالتحميد بعد
تحميد المقتدي ضرورة وفيه قلب موضع الامامة والامام بالتحريض والدلالة آت به معنى ولا يتناوله الآية اذ الدال على
الخير كفاعله والمؤتم عندنا يقتصر على التحميد وقالا انه يجمع بين التسميع والتحميد ولا ينوب تسميع الامام عن تسميعه لانه

ذكراه

لا قال مشايخنا

ذكران مسنونان حالة القيام من الركوع فياتي بهما المؤتم كما ياتي الامام كغيرهما من الاذكار المسنونة ولنا ما روينا
والقسمة تنافي الشركة وما رواه محمول على الانفراد قوله والمنفرد يجمع بينهما وهو الصحيح لان التسميع يستدعي جوابا من
غيره فاذا كان منفردا تعين هو للاجابة وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة لا ياتي الا بالتسميع لا غير وروي عنه
ايضا لا ياتي الا بالتحميد قال الامام الحلواني يميل الائمة الى الحلواني ثم في الرواية التي يجمع بينهما ياتي بالتسميع حالة الارتفاع
واذا استوى قائما ربنا لك الحمد وفي شرح الزاهدي فان قلت روي عن النبي عم انه كان يكبر عند كل خفض ورفع ولم يحرك
التكبير عند رفع الراس من الركوع قلت عدي في المحيط قبل مسايل الاذان التكبير عند رفع الراس من الركوع من جملة السنن
وفي روضة الناطفي فيكبر في حال الانتقال في كل خفض ورفع ثم قال الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعليا وابا هريرة رضي
الله عنهم كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع ثم قال الطحاوي فكانت هذه الاقوال المروية في التكبير في كل خفض ورفع
قد تواتر العمل بها من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا لا ينكره منكر ولا يدفعه دافع قال استاذنا ترك العمل
بها منصوص ايضا فقد ذكر في خزانة الفقه والنظم ان تكبيرات فرايض يوم وليلة اربع وتسعون وانه يكون كذلك الا
اذا لم يكن عند الرفع تكبير والجواب الثاني انه يجوز ان يكون المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى سواء كان فيه لفظ
التكبير او لم يكن جمعا بين الروايات والآثار والاخبار قوله ويقوم مستويا ثم يكبر ويسجد اما التكبير فلانه عم كان
يكبر عند كل خفض ورفع واما السجود فلقوله تعالى اركعوا واسجدوا واما القومة فليس بفرض ورفع الراس من الركوع
والسجود فرض في رواية عن ابي حنيفة وهو قول محمد والعود الى القيام عند رفع الراس من الركوع والسجود ليس بفرض
والصحيح من مذهب ابي حنيفة ان الانتقال فرض ورفع الراس من الركوع والعود الى القيام ليس بفرض الا ان الانتقال
الى السجدة من السجدة بلا رفع الراس لا يمكن فشرط رفع الراس ليتحقق الانتقال لا لان رفع الراس فرض بنفسه
حتى لو تحقق الانتقال بلا رفع الراس بان يسجد على وسادة فنزع الوسادة من تحت راسه وسجد على الارض يجوز
قوله فيضع ركبتيه اولا ثم يديه لحديث وايل انه عم كان يضع ركبتيه قبل يديه وتوجه على مالك فانه يقول ان شاء
وضع يديه اولا ثم ركبتيه وان شاء عكس قوله ثم وجهه اي ثم يضع وجهه بين كفيه ويديه اي ويضع يديه حذاء اذنيه
لحديث وايل قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سجد وضع يديه حذاء اذنيه وما روي انه كان اذا سجد وضع يديه
حذو منكبيه محمول على حالة عذر الكبر والمرض قوله ضاما اصابعه حال من الضمير في يضع المقدر في قوله ويديه اي يضع يديه حذاء
اذنيه ضاما اصابعه كيلا ينحرف عن جهة القبلة قوله مبديا ضبعيه بسكون الباء اي مظهرا عضديه وهو ايضا حال
عن الضمير المذكور وكذا ما بعده من قوله متجافيا وموجها لقوله عم وابد ضبعيك قوله مجافيا اي مباعدا بطنه عن فخذيه لان
النبي صلعم كان اذا سجد جافى حتى ان بهيمة لو ارادت ان تمر بين يديه لمرت وقيل ان كان في الصيف لا يجافي حذرا
من اضرار الجار البهيمة ولذاته وهي بعد السخلة فان السخلة اول ما يضع ثم تصير بهيمة قوله موجها اصابع
رجليه نحو القبلة لقوله عم اذا سجد العبد سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع قوله ويسبح فيه ثلثا اي يقول
في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا لما روينا وندب ان يزيد على الثلث في الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر لانه عم
الثلاث
بالخمس

الا الانتقال

والتعوذ

وفي تسبيح الامام

كان يختم بالوتر ولما سمع النبي عم الثلث ادناه كان الزيادة افضل فان كان اماما لا يطول على وجه يمل القوم لانه يصير سببا للتنفير وهو مكروه وقيل ينبغي للامام ان يقول خمسا حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلثا وتسبيحات الركوع والسجود سنة وقيل واجب وقال مالك لا تسبيح للركوع وتسبيح السجود فرض لان الله تعالى ذكر التسبيح مع السجود دون الركوع فقال ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا ولنا ما نزل قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم ولما نزل قوله سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم لكن امر به بطريق الندب والسنة دون الايجاب لانه لم يعلم الاعرابي حين علمه الواجبات والام ايضا

قوله وان سجد على كور عمامته كره ... جاز عند التسجود على ... عندنا وعند الشافعي لا يجوز لو لم يمكن جبهته من الارض حتى يجد حجمها وهذا يمنع منه ولنا ما روي انه عم كان يسجد على كور عمامته وقد صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها ولانه لا يمنع حجم الارض كالبساط والمصلى وكور العمامة دورها من كور العمامة وكورها اذا دارها على رأسه قوله وشيء اي وان سجد على شيء يجد حجمه اي حجم ذلك الشيء فيستقر جبهته اي على ذلك الشيء جاز وان لم يستقر لا فلا يجوز السجدة على الثلج اذا كان لا يستقر ولم يجد حجمه بان غلب جبهته فيه واذا استقر جبهته ووجد حجمه بان تلبد الثلج يجوز وعلى هذا التفصيل السجود على التراب الملقى في المساجد وعلى التبن والقطن المحلوج ولو سجد على الذرة والدخن والارز لا يجوز لانه لا يستقر الجبهة عليها اصلا وهذا اذا لم يكن هذه الاشياء منبسطة على الارض وان كان منبسطة عليها يجوز لوجود الاستقرار والحجم ويجوز على الحنطة والشعير لاستقرارها عليها قوله وكذا لو سجد للزحام على ظهر من يصلي صلوته لا من لا يصليها اي لا على ظهر من لا يصلي صلوته ومن كان لا يصلي اصلا او يصلي ولكن لا يصلي صلوته ذكر في المحيط لو سجد على ظهر غير المصلي لا يجوز لانما جوزنا السجود على ظهر المصلي للضرورة ولا ضرورة في حق غير المصلي لان الانسان لا يمكث في المسجد الا للصلوة غالبا وفي الكفاية وان سجد في صلوة الجمعة على ظهر اخر للزحام لا بأس به اذا كان ركبتاه على الارض والا فلا يجوز قال صدر القضاة يجزيه وان كان سجود الثاني على ظهر الثالث وقيل لا يجزيه الا اذا سجد الثاني على الارض قوله والمرأة تنخفض اي في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها ومعنى الجملة بيان للجملة الاولى وذلك لانه استر لها فيكون اولى بحالها لقوله عم المرأة عورة مستورة قوله ويرفع اي رأسه مكبرا لما روينا انه عم كان يكبر عند كل خفض ورفع قوله ويجلس مطمئنا اي ساكنا بقدر تسبيحة والطمأنينة السكون ويكبر ويسجد مطمئنا لقوله عم في حديث الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوي جالسا وتكلموا في مقدار الرفع فبعض مشايخنا قالوا اذا ازال جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك عن السجدتين وعن الحسن بن زياد ما هو قريب من هذا فانه قال اذا رفع رأسه بقدر ما يجري الريح يجوز وقال محمد بن سلمة لا يكون عنها ما لم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع رأسه ليسجد اخرى فان فعل ذلك جاز عن السجدتين والا يكون عن سجدة واحدة وفي القدوري انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع وجواب الامام القول الذي ذكره القدوري اصح وقال لان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى ما يتناوله اسم الرفع بان رفع جبهته كان مؤديا لهذا الركن كما في السجود حيث يتقدر بادنى ما يتناوله الاسم بخلاف الركوع لان الركوع هو الميلان وانحناء الظهر واذا وجد بعض الانحناء ولم يوجد البعض يرجح الاكثر منهما ان كان الى الركوع اقرب فقد وجد الركوع وان كان الى القيام اقرب فقد عدم الاكثر فصار كانه لم يركع بخلاف

السجود

السجود فانه يحصل بوضع الجبهة على الارض والوجب وضع الجبهة على الارض مرتين فوجد حين رفع رأسه ادنى ما يكون من الرفع وعند ابي يوسف لا يجوز ما لم يستو قاعدا او تكلموا في تكرار السجود فقيل انه تعبد لا يطلب فيه المعنى كاعداد الركعات وقيل ان الشيطان امر بسجدة فلم يفعل فنسجد مرتين ترغيما له وقيل ان السجدة الاولى اشارة الى انا خلقنا من الارض والثانية الى انا نعاد اليها كما قال الله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم قوله ويكبر يعني فاذا اطمأن ساجدا يكبر ويرفع رأسه اولا ثم يديه ثم ركبتيه ويقوم مستويا بلا اعتماد على الارض ولا قعود وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا بيديه على الارض لانه عم كان اذا رفع رأسه من السجود في الركعة الثانية جلس جلسة خفيفة ثم نهض ولان كل ركعة تشتمل على اركان والقعود منها ولنا انه عم كان اذا رفع رأسه من السجود في الركعة الثانية نهض على صدور قدميه ولانه لو كان منا قعدة يسن فيها ذكر وما رواه محمول على العذر بسبب الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ما وضعت لها قوله والركعة الثانية كالاولى لكن لا اثناء ولا تعوذ ولا رفع يد فيها اي يفعل في الركعة الثانية كما فعل في الاولى الا انه لا يستفتح ولا يتعوذ لانهما شرعا في اول الامر مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى وقال الشافعي يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وفي المسألة حكاية تصلح دليلا للفريقين فان الاوزاعي لقي ابا حنيفة في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع الرأس منه وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر ان النبي صلعم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه فقال ابو حنيفة رح حدثني حماد عن ابرهيم عن علقمة عن ابن مسعود ان النبي صلعم كان لا يرفع يديه الا عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة احدثه عن الزهري عن سالم عن ابن عمر وهو يحدثني عن حماد عن ابرهيم عن علقمة عن ابن مسعود فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة اما حماد فافقه من الزهري وابرهيم افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فسكت الاوزاعي فرجح حديثه بفقه رواته وهو المذهب لان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد ولانه لما تعارضت روايتا فعلهما وجب المصير الى قوله وهو الحديث المشهور ان النبي صلعم قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن عند افتتاح الصلوة وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين وعند استلام الحجر وعند الصفا والمروة وعند الموقفين وعند الجمرتين اي الاولى والوسطى قوله واذا اتمها اي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى وجلس عليها ناصبا يمناه موجها اصابعه نحو القبلة واضعا يديه على ما قلنا ولان السنة توجه الاعضاء الى القبلة ما استطاع وذا فيما قلنا وقال الشافعي يقبض الخنصر والبنصر والوسطى من اليد اليمنى ويرسل المسبحة لان ابن عمر قال كان رسول الله صلعم اذا قعد في التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلثة وخمسين واشار بالسبابة قوله وتشهد كابن مسعود رض اي وتشهد تشهدا مثل تشهد ابن مسعود وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وقال الشافعي التشهد تشهد ابن عباس التحيات الصلوات الطيبات سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الخ لان ابن عباس من شبان الصحابة وانما اختار ما استقر عليه الامر وابن مسعود من الشيوخ فينقل ما كان في الابتداء وانا رجحنا تشهد

رجحنا

وانما ابن مسعود لانه في الامر فانه قال اخذ رسول الله عم بيدي وعلمني التشهد كما علمني سورة من القران وقال التحيات لله الخ
ومطلقه للايجاب وادخله الاستحباب والالف واللام في السلام وهو ابلغ لانه يستغرق الجنس وسلام نكرة يتناول الواحد
وزيادة واو العطف ومن التجديد الكلام لان المعطوف غير المعطوف عليه فيصير كل كلام ثناء على حدة وبغير واو
يصير الكل ثناء واحدا الا ترى الى القسم فان من قال والله والرحمن والرحيم لا افعل كذا لزمته ثلث كفارات ولو قال
والله الرحمن الرحيم لا افعل كذا فنفعل لزمته كفارة واحدة وتاكيد التعليم ثالثة لما روي عن محمد بن الحسن انه قال اخذ ابو يوسف
بيدي وعلمني التشهد وقال ابو يوسف اخذ ابو حنيفة بيدي وعلمني التشهد وقال ابو حنيفة اخذ حماد بيدي وعلمني التشهد
وقال حماد اخذ ابرهيم بيدي وعلمني التشهد وقال ابرهيم اخذ علقمة بيدي وعلمني التشهد وقال علقمة اخذ ابن مسعود
الا بيدي وعلمني التشهد وقال ابن مسعود اخذ رسول الله عم بيدي وعلمني التشهد وقال رسول الله صلعم اخذ جبرئيل
عليه السلام بيدي وعلمني التشهد ولكل وترجيحات في بعيد فانه يودي الى التقديم رواية الاحداث على رواية الصحابي
الاولين واحد لا يقول به قوله ولا يزيد عليه اي على التشهد في القعدة الاولى لانه عم لا يزيد على التشهد في القعدة
الاولى في رواية عائشة قوله ويقرأ فيهما بعد الاولين الفاتحة فقط وهو افضل لانه عم قرأ في الاخريين واجبة حتى لو ترك
عامدا كان مسيئا وان كان ساهيا يسجد للسهو قوله وان سبح او سكت جاز روى الحسن عن ابي حنيفة انه لو سبح
في كل ركعة يعني في الاخريين ثلث تسبيحات اجزاه وقراءة الفاتحة افضل وان لم يقرأ ولم يسبح كان مسيئا ان كان
متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو لان القيام في الاخريين مقصود فيكره اخلاؤه عن الذكر والقراءة
جميعا كما في الركوع والسجود وعن ابي يوسف انه قال يسبح فيهما ولا يسكت الا انه اذا اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ
على جهة الثناء لا القراءة وبه اخذ بعض المتأخرين وذكر في المحيط وان ترك القراءة والتسبيح في الاخريين
لم يكن عليه حرج ولم يكن عليه سجدتا سهو ان كان ساهيا لكن القراءة افضل هو الصحيح من الروايات ذكره
القدوري في شرحه قوله ويقعد كالاولى وقال مالك يتورك في القعدتين لحديث ابي حميد كان اذا قعد في صلوته
قعد متوركا وقال الشافعي يفترش في الاولى ويتورك في الثانية عملا بالروايتين قلنا ما كان متكررا في افعال
الصلوة لم يخالف الثانية الاولى كالسجدتين وما قلنا اشق على البدن من التورك فيكون افضل لحديث
افضل الاعمال احمزها اي اشقها على البدن وما رواه مالك ضعفه الطحاوي وحجتي قال ان هو من حديث عبد الحميد
بن جعفر وهو ضعيف عند نقلة الحديث او يحمل على حالة الكبر للعذر والتورك اخراج الرجلين من الجانب الايمن
وتمكين الورك من الارض حاصله قوله والمراة تجلس على اليتها اليسرى فتخرج رجليها من الجانب الايمن فيهما
اي في التشهدين لانه استر لها وهي حالها على الستر قوله فتخرجه حال من الضمير في تجلس قوله ويتشهد
وهو واجب عندنا ويصلي على النبي صلعم وهي سنة وعند الشافعي فرض لنا قوله عم اذا قلت هذا او
فعلت هذا فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد فعلق التمام بالفعل
دون التورك كما مر من قبل وقال ابن مسعود اذا رفعت رأسك من السجود وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلوتك
فان قيل امرنا الله تعالى بالصلوة على النبي صلعم مطلقا وهو الايجاب فلا يجب خارج الصلوة فيجب فيها قلنا الاية

محمول

ثالثة

٧ الفاتحة وهو بيان الافضل الصحيح لان القراءة فرض في الركعتين وعن ابي حنيفة ان قراءة الفاتحة في الاخريين

٧ كذا و

محمول على الصلوة خارج الصلوة عملا بما ذكرنا من الدلايل وعندنا الصلوة على النبي عم خارج الصلوة
واجبة في العمر مرة كما ذكره الكرخي لان الامر لا يقتضي التكرار وكلما ذكر النبي عم او سمع ذكره يجب
الصلوة عليه كما قال الطحاوي لا لان الامر يقتضي التكرار بل لانه تعلق وجوبه بسبب متكرر وهو الذكر
او السماع فيتكرر بتكرره فاما ان تكون واجبة في الصلوة للصلوة فلا دلالة في لفظ الاية عليه
فان قيل الاية مطلقة فنحملها على خارج الصلوة وداخلها عملا بالاطلاق قلنا الا ان غير مذكورة
نصا وانما ثبتت اقتضاء ولا عموم للمقتضي فان قيل سلمنا بانه لا عموم له لكن حالة الصلوة تعينت
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يصل علي في صلوته قلنا لما علم الاعرابي فرايض الصلوة ولم يذكر
الصلوة عليه علم انه محمول على نفي الكمال قوله ويدعو بما يشبه القران كقوله ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين
والمؤمنات يوم يقوم الحساب وكقوله رب اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي الاية وقوله ربنا
اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وقوله ربنا ظلمنا انفسنا الاية وقوله ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته قوله او المأثور اي ويدعو بما يشبه الدعاء المروي عن النبي صلعم او عن الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين نحو ما روي عن ابي بكر رض انه قال لرسول الله عم علمني يا رسول الله دعاء
ادعو به في صلوتي فقال قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة
من عندك انك انت الغفور الرحيم وقال ابن مسعود يدعو بكلمات منها اللهم اني اسألك من الخير كله ما
علمت منه وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم قوله لا بكلام الناس اي لا يدعو بما يشبه
كلام الناس وفسروا ما يشبه كلام الناس بما لا يستحيل سؤاله منهم نحو اعطني كذا وزوجني امرأة
وما لا يشبه كلام الناس بما يستحيل سؤاله منهم نحو اغفر لي لانه مختص به تعالى قال الله تعالى ومن
يغفر الذنوب الا الله ولو قال اللهم ارزقني فلانة قيل لا يفسد والصحيح انها تفسد لانه يستعمل فيما
بيننا فان محمدا قال الامام اذا رزق الجيش وما رواه الشافعي في جواز الدعاء بما يشبه الكلام
من تسمية امرأة بعينها وجهها او ثوب بكتبه او غير ذلك مما لا يمتنع طلبه من الناس وهو قوله عم
سلوا الله حوائجكم حتى الشسع لنعالكم لعله كان قبل نسخ الكلام في الصلوة فلما نسخ ذلك
بقوله عم ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وجب ان يجتنب فيها عن السؤال الذي
يحكي خطاب غير الله تعالى على ان ما رواه لا اختصاص له بالصلوة فانه مطلق والغرض منه تعليم الناس
الالتجاء الى الله تعالى في جميع حوائجهم الجليلة والحقيرة صونا لهم عن الاعتماد على العباد وحثا
على التوكل على الله تعالى وقطع النظر الى الاسباب قوله ثم يسلم عن يمينه المراد بكلمة عن ما عدا الجانب اي
ثم يسلم جانب يمينه فيقول السلام عليكم ورحمة الله بنية من ثمة اي من هو عن يمينه من البشر والملائكة ثم عن
يساره كذلك لانه عليه الصلوة والسلام كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره

حوائجكم

ابتغ ... شسع النعل

على الاسباب

ههنا

حتى يرى بياض خده الايسر وقال مالك يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه لما روت عائشة رض وما روينا
اولى لان راويه هو ابن مسعود وكان يلي رسول الله عم بخلاف النساء وسهل بن سعد كان من جملة الصبيان فيحمل
انهما لم يسمعا التسليمة الثانية على ما روي ان النبي صلعم كان يسلم الثانية اخفض من الاولى في شرح الطحاوي فالتسليمة
الاولى للخروج من الصلوة والثانية للتسوية وترك الجفاء وانما ينوي بالتسليمة الاولى من على يمينه من البشر والملك
وبالتسليمة الثانية من على يساره منهم لانه يستقبلهم بوجهه ويخاطبهم بلسانه فينويهم بجنانه اذ السلام قربة
والاعمال بالنيات ولا يقال لو كان يرد تسليما عليهم لكان الجواب مستحقا عليهم لان الجواب انما يستحق اذا لم يوجد
ما يقوم مقامه وقد وجد هاهنا وهو التسليم من اصحابه ولا ينوي النساء في زماننا ولا من لا شركة له في صلوته هو الصحيح
وفي شرح العلامة الزاهدي واختلف في الغائبين من المسلمين فقيل ينوي الحضور منهم وقيل لا ينوي الغائب الا بقوله
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قوله والمؤتم ينوي امامه في جانبه وفيهما ان حاذاه يعني لابد للمقتدي من
نية امامه لانه من الحضور وهو احق لانه احسن اليه بالتزام صلوتهم صحة وفسادا فان كان الامام في الجانب
الايمن نواه فيهم وان كان من الجانب الايسر نواه فيهم وان كان بحذائه نواه في الاولى عند ابي يوسف ترجيحا للجانب
الايمن وعند محمد نواه فيهما وهو قول ابي حنيفة لانه ذو حظ من الجانبين قوله والامام بهما اي والامام ينوي
بالتسليمتين في الاصح لانه يخاطبهم بهما فينويهم فيهما اذ الكلام انما يعتبر بالنية وقيل لا ينوي الامام لانه يشير
اليهم ويجهر وهو فوق النية وقيل الامام ينوي بالتسليمة الاولى قوله والمنفرد الملك فقط اي والمنفرد لا ينوي الا
الحفظة لانه ليس معه سواهم ولا يصح خطاب الغائب وينبغي ان ينوي الحفظة عن يمينه ما كانوا وعن يساره ما كانوا
ولا ينوي عددا بعينه لانه قد اختلف وقال ابن عباس مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه يكتب الحسنات
وواحد عن يساره يكتب السيئات وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع عنه الآفات وواحد
ناصيته يكتب ما يصلي على النبي صلعم ويبلغه الى الرسول عم وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن ملكان وفي بعضها مع
كل مؤمن ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون فصار كالايمان بالانبياء عليهم السلام فانه لا ينبغي ان
يعين عددا في ايمانهم للاختلاف فربما يؤمن بمن ليس بنبي او لا يؤمن بمن هو نبي لو عين عددا بل يؤمن من ادم
الى محمد عليهما السلام قوله يجهر الامام في الجمعة والعيدين والفجر واولي العشائين اداء وقضاء لا غير الا بالجهر
في غيرها والاصل ان النبي صلعم كان يجهر بالقراءة في الصلوات كلها في الابتداء وكان المشركون يؤذونه ويسبون
من انزل عليه ومن انزل اليه ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها اي لا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين
ذلك سبيلا بان تجهر بصلوة الليل وخافت بصلوة النهار فكان يخافت بعد ذلك في صلوة الظهر والعصر لانهم
كانوا مستعدين للايذاء في هذين الوقتين وجهر في المغرب لانهم كانوا مشغولين بالاكل وفي العشاء والفجر
لانهم كانوا رقودا وجهر بالجمعة والعيدين لانه اقامهما بالمدينة وما كان للكفار بها قوة للايذاء وهذا
العذر وان زال بكثرة المسلمين بقيت هذه السنة لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب وهذا الحكم لا يختلف

فصل في القراءة

اداء

بقضائها

اداء وقضاء لان القضاء على حسب الاداء وقوله من فاتته الصلوة الجهرية فقضاها ان ام فيها جهر كما فعل النبي عم حين قضى الفجر
غداة ليلة التعريس بجماعة قوله والمنفرد خير ان بين الجهر والمخافتة ان ادى الصلوة الجهرية وخافت حتما ان قضى
لان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما وقال بعضهم يتخير انما بالجماعة
بين الجهر والمخافتة والجهر افضل كما في الوقت وهو الصحيح لان القضاء يكون على وفق الاداء وفي
الاداء المنفرد يتخير بين الجهر والمخافتة والجهر افضل وكذلك في القضاء وذكر فخر الاسلام في هذه
المسئلة وان كان وحده خافت وليس في الكتاب بل له ان يجهر ان شاء والجهر افضل قوله وادنى الجهر
اسماع غيره وادنى المخافتة اسماع نفسه هو الصحيح اعلم ان العلماء اختلفوا في حد الجهر والمخافتة فعند
الهندواني المخافتة ان يسمع نفسه والجهر ان يسمع غيره لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة بدون
الصوت لان الكلام اسم المسموع المفهوم الا يرى ان كلام الطيور لا يسمى كلاما مع انها مسموعة لانها غير
مفهومة والكتابة لا يسمى كلاما مع انه مفهوم لانه غير مسموع وعند الكرخي ادنى الجهر ان يسمع نفسه واقصاه
ان يسمع غيره وادنى المخافتة ان يصحح الحروف لان القراءة فعل اللسان وذلك باقامة الحروف دون السماع
لان السماع يحصل بالاذن وهو فعل السامع لا فعل القارئ وقال صاحب المحيط الاصح قول الهندواني وهو قول
الفضلي وقال شمس الائمة الحلواني الاصح ان لا يجزيه ما لم يسمع اذناه او يسمع من يقربه قوله وكذا في كل ما يتعلق بالنطق
كالطلاق والعتاق والاستثناء وغيرها اي ادنى المخافتة في هذه الاشياء السماع نفسه حتى لو طلق او اعتق حيث صحح الحروف
لكن لم يسمع لا يقع ولو طلق جهرا ووصل به ان شاء الله بحيث لم يسمع نفسه يقع الطلاق ولم يصح الاستثناء وقال
بعض شراح الهداية وعلى هذا الاختلاف كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء والتسمية على الذبيحة
والايلاء والبيع حتى لو قال الرجل لامرأته او ان دخلت الدار فانت طالق او انت طالق ان شاء الله صح استثناء
المائة وصح التعليق ولا يقع الطلاق اجماعا ان اسمع نفسه وان لم يسمع نفسه وحقق تصحيح الحروف فعلى الاختلاف وقيل
الصحيح ان في بعض التصرفات يكتفى بسماعه وفي بعضها شرط اسماع غيره كما في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البائع
فسمع يكفي ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكفي قوله وان ترك اولي العشاء قرأها بعد فاتحة اخريه وجهر سورة م
بهما اي ان ام ولو ترك فاتحتهما اي فاتحة اوليي العشاء لم يعد الفاتحة في الاخريين وقال ابو يوسف لا يقرأ السورة
ايضا لانه لو قرأهما فاما ان يجهر بهما وفيه تغيير الفاتحة او يخافت بهما وفيه تغيير السورة او يجمع بينهما جهرا ومخافتة
وفيه تغيير المشروع فوجب الكف اصلا وقال الحسن بن زياد يقضيهما وقيل يقضي الفاتحة دون السورة لانها اهم فيكون
قراءتها اولى ولهما ان قراءة الفاتحة تعينت بخبر الواحد على وجه يترتب السورة عليها الا يرى انه لو نسي الفاتحة
فذكرها قبل الركوع او فيه يقرأها ويعيد السورة ولو قضاها في الاخريين يترتب الفاتحة على السورة وهو خلاف المشروع
وهذا لان بعض السورة متعذر بالمصادفة الركوع والسجود اليها فيتحقق العجز عن مراعاة شرط وجوب الفاتحة فسقط الوجوب
فلم يجب قضاؤها فاما السورة فانها شرعت مرتبة على الفاتحة وقد قدر على ذلك لان المحل اخر مترتب لا محالة فان قلت

النقصا صرف ما له الى ما عليه وقد شرعت الفاتحة فى الاخريين حقا له فلم صرفها الى ما عليه فيقضيها والسورة لم يشرع
في الاخريين حقا له فلا يقضيها قلت على رواية الحسن عن ابي حنيفة ان قراءة الفاتحة واجبة فلم يملك صرفها الى ما عليه لانه لم يشرع
حقا له واما السورة فشرعت نفلا فى الاخريين حتى لو قرأها فيهما لم يجب سجود السهو فملك صرفها الى ما عليه ثم ذكر فى الجامع الصغير
ما يقتضى وجوب قضاء السورة لانه قال قرأ فى الاخريين الفاتحة والسورة وهو اخبار من المجتهد فيجرى مجرى اخبار
صاحب الشرع فى اقتضاء الوجوب وذكر فى الاصل ما يقتضى الاستحباب لانه قال اذا ترك السورة فى الاوليين احب الى ان
يقرأها فى الاخريين لان من صفة العمل بالسورة الترتيب مع الاصل والترتيب لم يبق لكن الوصل فات فامكن
العمل من وجه دون وجه فقيل الافضل قضاؤها ولا يجب لبقاء اصله وفوات وصفه ثم عن ابى حنيفة ثلث روايات
فى رواية يخافت بهما لان الفاتحة متقدمة على السورة فكانت اصلا والسورة تبع لها ومن حق الفاتحة هنا المخافتة
فيخافت بالسورة تبعا لها وفى رواية يجهر بالسورة دون الفاتحة وهو اختيار فخر الاسلام لان الفاتحة اداء والسورة
قضاء والاداء يكون بمحله والقضاء بحسب الفوات والسورة فاتت بصفة الجهر فيقضى كذلك والفاتحة فى محلها
فيراعى صفتها والقضاء يلتحق بموضعه فلا يجتمع الجهر والمخافتة فى ركعة واحدة اذ هو غير مشروع اصلا والجهر
فى الفاتحة فى الشفع الثانى مشروع فى الجملة والاخفاء بالسورة فى الجماعة فى العشاء غير مشروع اصلا وتغيير النفل وهو
الفاتحة اولى من تغيير الواجب وهو السورة وذكر فخر الاسلام فى مبسوطه ثم ذكر بعدها كيفية القضاء فى التقديم
والتأخير قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة فى الاوليين فكان تقديم السورة اولى
وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعد من التغيير قوله فرض القراءة اية والمكتفى بها مسئ يعنى ان ادنى ما يجزئ من
القراءة فى الصلوة اية عند ابى حنيفة والمكتفى بالاية مسئ لترك الواجب وقالا ثلث ايات قصار او اية طويلة لانه لا يسمى
قاريا عرفا بدونه فاشبه قراءة ما دون الاية وله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران من غير فصل الا ان ما دون الاية
خارج اجماعا والاية ليست فى معناه ولهذا لا يحرم على الجنب والحائض قراءة ما دون الاية هذا اذا قرأ اية
فصيحة من كلمات او كلمتين نحو فقتل كيف قدر ثم نظر ولو قرأ اية هى كلمة كمدهامتان او حرف كص ون وق فانها ايات
عند القراء اختلف المشايخ فيه ولو قرأ اية طويلة فى ركعتين كاية الكرسى والمداينة الاصح انه يجوز عنده اعلم ان
القراءة فى الحضر فى الصلوة على اقسام قسم يتعلق به الجواز وقسم يخرج به عن حد الكراهة وقسم يدخل به فى حد الاستحباب اما الاول
لو قرأ اية قصيرة ولم يزد الى نحو حلت فى قول ابى حنيفة ويكره وعندهما لا يجوز وان قرأ الفاتحة ومعها سورة قصيرة
او ثلث ايات قصار او اية طويلة جاز من غير كراهة والمستحب فى الفجر فى الركعتين اربعون اية سوى فاتحة
الكتاب كذا فى الجامع الصغير لقاضى خان قوله وفى السفر بعجلة الفاتحة واى سورة شاء وامنة نحو والسماء ذات
البروج والانشقت وفى الحضر استحسنوا طوال المفصل فى الفجر والظهر واوساطه فى العصر والعشاء وقصاره فى المغرب
ومن الحجرات طواله الى البروج ومنها اوساطه الى لم يكن ومنها قصاره الى الاخر وفى الضرورة بقدر الحال اعلم انه
لا يخلو اما ان يكون فى السفر او فى الحضر وحالة السفر اما ان يكون حالة ضرورة بان كان على عجلة من السير او خائفا

من عدو

هنا المخافتة

تقديرا اذ فى رواية يجهر بهما وهو الاصح لئلا يؤدى الى الجهر
الجمع بين الجهر والمخافتة فى ركعة ولعنه م

بخلاف الاية م

ولم يقرأ فاتحة الكتاب ح

من عدو او لص او حالة اختيار بان كان فى الوقت سعة فان كان فى السفر فى حالة الضرورة يقرأ الفاتحة واى سورة
شاء لان مبناه على التخفيف وقد اثر فى اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر فى تخفيف القراءة اولى وقد صح ان النبى عم قرأ فى سفره
فى الفجر المعوذتين وقد روى انه قرأ قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وفى حالة الاختيار فى السفر يقرأ فى الفجر والظهر
نحو سورة البروج ليحصل الجمع بين رعاية السنة فى القراءة وبين التخفيف وقد صح انه عم قرأ فى الفجر سورة التكوير والانفطار
وفى العصر والعشاء دون ذلك وفى المغرب بالقصار جدا وفى الحضر فى حالة الاختيار استحسن العلماء طوال المفصل فى الفجر
والظهر واوساطه فى العصر والعشاء وقصاره فى المغرب واصله ما روى عن عمر رض انه كتب الى ابى موسى الاشعرى ان
اقرأ فى الفجر والظهر بطوال المفصل وفى العصر والعشاء باوساط المفصل وفى المغرب بقصار المفصل والمقادير لا تعرف
الا سماعا فالمنقول عنه كالمروى عن النبى صلعم والمفصل السبع السابع سمى به لكثرة فصوله وهو من سورة الحجرات طوال المفصل
الى سورة والسماء ذات البروج ومن سورة والسماء ذات البروج اوساط المفصل الى سورة لم يكن ومن سورة لم يكن
قصار المفصل الى اخر القران وقيل طوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة عبس والاوساط من سورة التكوير
الى سورة والضحى ثم القصار منها الى اخر المصحف ~~وطوال المفصل~~ كذا ذكره شرح الطحاوى وروى انه يقرأ فى الفجر ركعتين
باربعين وخمسين او ستين اية سوى سورة الفاتحة واراد به اربعين فيهما فى كل ركعة عشرون ويروى ما بين الستين الى مائة
وبكل ذلك وردت الاثار والمشايخ وفقوا بين الروايات فقيل الاربعون للكسالى وما بين خمسين الى ستين للاوساط
وما بين الستين الى المائة للراغبين كالمتهجدين المستأنسين بالقران وقيل ان كانت الليالى قصارا فاربعون وان كانت
طوالا فما بين الستين الى المائة وان كانت فيما بين ذلك فما بين الاربعين الى الستين وقيل انه ان كان الوقت وقت الشغل
كالصيف فاربعون وان كان وقت فراغ كالشتاء فما بين الستين الى مائة وفيما بينهما ما بين اربعين الى ستين وقيل
ينظر الى طول الاى وقصرها وتوسطها هذا كله فى حالة الاختيار اما فى حالة الضرورة فيقرأ بقدر الحال بقدر ما لا يفوت
به الوقت قوله بعجلة وامنة منصوبتان على الظرفية اى وقت العجلة ووقت الامنة او منصوبتان على الحال من فاعل السفر اى وسفر فى حالى
سفره حال كونه عاجلا وحال كونه امنا العجلة خلاف البطؤ والامنة بالتحريك الامن ومنه قوله تعالى امنة نعاسا كذا قاله الجوهرى
قوله وكره توقيت سورة للصلوة اى كره تعيين سورة لصلوة اريد به سوى الفاتحة لما فيه من هجران القران الباقى وايهام
التفضيل وقال ابن عباس رض ليس شئ من القران بمهجور وهذا اذا عين سورة لصلوة ويلازم عليه فاما ان يقرأ احيانا فلا
وقيل انما يكره اذا لم يعتقد الجواز بغيره واما اذا اعتقد الجواز بغيره وانما قرأها لانها ايسر عليه فلا يكره قوله ولا يقرأ المؤتم
اى لا يقرأ المقتدى خلف الامام خلافا للشافعى فى الفاتحة فالمذهب عند اهل الكوفة انه لا يقرأ فى شئ من الصلوة وعند اهل
المدينة منهم مالك يقرأ فى صلوة الظهر والعصر ولا يقرأها فى صلوة الجهر وعند الشافعى يقرأ فى كل صلوة الا فى صلوة الجهر وان
قرأ فاتحة الكتاب بعد فراغ الامام منها فان الامام ينصت حتى يقرأ المقتدى الفاتحة واستدل بحديث ابى عبادة رضى الله عنه
فانه قال صلى بنا رسول الله صلعم فلما انصرف قال انى لاراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اجل قال لا تفعلوا ذلك الا بفاتحة الكتاب فانه
لا صلوة الا لمن يقرأها ولنا قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون واكثر اهل التفسير على ان هذا

خطاب للمقتدين ثم بالاستماع أمروا والى الانصات ندبوا وبالرحمة وعدوا ومنهم من حمل على حال الخطبة ولا تنافي بينهما فانهم
أمروا بالاستماع والانصات فيهما لما فيهما من القراءة ولا يقال بان الامام سكت يقرأ المقتدي لان الخلاف ثابت في امام
لم يسكت ولانه لا يخلو اما ان يسكت أولا فان لم يسكت فظاهر وان سكت فقد وقع في الحرام لان السكوت بلا
قراءة حرام حتى لو سكت طويلا ساهيا لزمه سجود السهو وقوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له ثم المقتدي اذا قرأ
خلف الامام في صلوة المخافتة قيل لا يكره واليه مال الشيخ الامام ابو حفص وقيل عند محمد لا يكره وعندهما يكره وعندنا
يكره لما فيه من الوعيد من قرأ خلف الامام ففي فيه جمرة وقال علي من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة وقال عبد الله
البلخي من قرأ خلف الامام ملئ فوه ترابا وعن سعيد بن ابي وقاص وزيد بن ثابت من قرأ خلف الامام فلا صلوة له
ذكره في شرح التاويلات وقال شمس الائمة السرخسي يفسد صلوته في قول عدة من الصحابة رضي الله عنهم قوله بل يستمع
وينصت وان قرأ الامام آية ترغيب او ترهيب او صلى على النبي صلعم لان الاستماع فرض بالنص وسؤال الجنة عند الترغيب
والتعوذ من النار عند الترهيب والصلوة على النبي صلعم تخل بفرض الاستماع الا ان يقرأ الخطيب يا ايها الذين آمنوا صلوا
عليه وسلموا تسليما فانه يصلي السامع سرا اتباعا للأثر وهذا اذا قرب من الخطيب فان بعد منه اختلفوا فيه والاحوط السكوت
لانه مأمور بالاستماع والانصات اذا قرب من الامام وعند البعد ان لم يقدر على الاستماع فقد قدر على الانصات فيجب عليه والله اعلم قوله
والجماعة سنة مؤكدة اي سنة تشبه الواجب في القوة وقال بعض الناس فريضة لقوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولنا
ان الله تعالى امر بالصلوة دون الجماعة فمن شرطها فقد زاد على النص والزيادة نسخ وقال عم الجماعة من سنن الهدى
لا يتخلف عنها الا منافق فقد نص على السنة وقال عم لقد هممت ان آمر رجلا يصلي بالناس ثم انظر الى اقوام تخلفوا عن الصلوة
فاحرق عليهم بيوتهم والوعيد انما يلحق بترك الواجب او سنة تشبهه والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب
اساءة كالاذان والجماعة وزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي صلعم في لباسه وقعوده وقيامه قوله والاولى
بالامامة الاعلم بالسنة اي اعلمهم باحكام الشرع ثم الاقرأ اي اقرأهم بعلم القراءة يقف في موضع الوقف ويصل في موضع الوصل
ونحو ذلك من التشديد والتخفيف وغيرهما ثم الاورع اي اشدهم احترازا عن الشبهات ثم الاسن اي اكبرهم سنا الاصل فيه
قوله عم يؤم القوم اقرأهم بكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة
فان كانوا سواء فاكبرهم سنا وفي رواية فان كانوا سواء فاحسنهم وجها وقوله عم اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين
الله فقد ذكر في بعض الروايات مفسرا وعن ابي يوسف ان الاقرأ اولى لانه عم بدأ به وقال اهل القرآن هم اهل الله
وخاصته ولان القراءة ركن لا بد منها وانما يحتاج الى العلم اذا حدثت حادثة كالسهو ونظيره فكان الاعلم اولى اذا كان يقرأ
ما يجوز به الصلوة لان القراءة يحتاج اليها لركن واحد والعلم يحتاج اليه في جميع الصلوة والخطأ في المفسد للصلوة في القراءة لا يعرف
الا بالعلم وانما قدم الاقرأ عليه في الحديث لانهم كانوا يتعلمون القرآن في ذلك الوقت باحكامه كما روي ان عمر رضه حفظ سورة
البقرة في ثنتي عشرة سنة فالاقرأ منهم يكون اعلم فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا ولا حظ له في الاحكام ثم
فالاعلم بالسنة اولى الا ان يطعن عليه في دينه لان الناس لا يرغبون في الاقتداء به فلما انسخت الهجرة بعد النبي

صار

غيره

ففيه جمرة

آمر

صار الورع مقامه لقوله عم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه واكبرهم سنا لانه اعظمهم حرمة عادة ورغبة الناس في الاقتداء
به اكثر ومعنى قوله اصبحهم وجها اكثرهم صلوة بالليل في الحديث من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار قوله ويكره تقديم
عبد واعرابي وفاسق واعمى ومبتدع او ولد زنا كره اما العبد فلان الجهل فيه غالب لاشتغاله بخدمة المولى عن
تعلم الاحكام والتقوى في العبد نادر ولان الناس يستنكفون متابعة العبد فيؤدي الى تقليل الجماعة واما
الاعرابي فلان الجهل فيه غالب والتقوى نادر حتى لو كان الاعرابي متقيا فهو كغيره واما الفاسق فلانه لا يهتم لامر
دينه لظهور الخيانة في الامور الدينية وقال مالك لا يجوز تقديم الفاسق لان الامامة امانة وكرامة والفاسق
من اهل الخيانة فلا يؤهل بهذه الكرامة التي هي من اعلام الاسلام وشعايره العظام وعندنا يجوز مع الكراهة لقوله عم
صلوا خلف كل بر وفاجر واما الاعمى فلعدم توقيه النجاسة هذا اذا كان من البصير من هو افضل منه واما اذا لم يكن
عنده من هو افضل منه فانه يؤم الا يرى ان رسول الله عم استخلف ابن مكتوم بالمدينة حين خرج الى غزوة
تبوك لانه لم يكن احد افضل منه وكذلك جابر وعتبان بن مالك يؤمان بعدما كف بصرهما الى النبي اليه واما المبتدع
وهو الذي يخالف السنة ففي تقديمه تنفير الجماعة وتقليلها واما ولد الزنا فلانه لا اب له يشفقه ويؤدبه فيغلب عليه
الجهل باحكام الشرع اعلم ان الفاسق اذا كان يؤم ويعجز القوم عن منعه تكلموا فقال بعضهم في صلوة الجمعة يقتدى به
ولا يترك الجمعة بامامته اما في غير الجمعة من المكتوبات فلا بأس بان يتحول الى مسجد آخر ولا يأثم خلفه ولا يأثم
بذلك كذا في المحيط قوله كجماعة النساء وحدهن يعني كما يكره للنساء وحدهن عن الرجال الجماعة لانه لا يخلو عن ارتكاب
محرم وهو زيادة الكشف وحرمتها ظاهرة لقوله تع ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها او ترك مقام الامام وهو
حرام ايضا لانه ترك السنة من كل وجه فانه لم يعمل به رسول الله عم ولا احد من الصحابة رضي الله عنهم قوله وتقف الامام
وسطهن لو فعلن تحرزا عن زيادة الكشف كما في العراة قال المطرزي الامام موضوع ليؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان او انثى
فلذا لم يدخل تاء التأنيث فيه قوله ولحضورهن الجماعة والجمعة اي وكره حضور العجوز الظهر والعصر لا الباقية
اي لا يكره حضورها الباقية يكره للشواب حضور الجماعات لما فيه من خوف الفتنة ولا بأس للعجوز ان يخرجن في الفجر
والمغرب والعشاء وقالا يخرجن في الصلوات كلها لان الجماعة مشروعة في حقهن كما في حق الرجال والفتنة مفقودة
لان العجايز غير مرغوب فيهن فلا يكره كالعيدين والجمعة وله ان احتمال الفتنة قائم لان المتنقبة لا يعرف
انها عجوز ام لا والفساق انتشارهم في الظهر والعصر اما في الفجر والعشاء فهم نايمون واما في المغرب
بالطعام مشغولون وفي الجبانة والجامع يمكنها ان تعتزل فتعتزل كالاقاويل فلا يكره واختلفت الروايات في
المغرب فجاز ان يكون فيه روايتان والفتوى اليوم على الكراهة في كل الصلوات لظهور الفساد ومتى كره حضور
المسجد للصلوة لان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلماء اولى ذكره فخر الاسلام
قوله ويقتدي المتوضئ بالمتيمم اي يجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين وعند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز لانه
طهارة ضرورية من حيث انه يصار اليها عند العجز والعجز عن استعمال الماء والطهارة بالماء اصلية ولنا

المتنقبة

ذكره

هذا

انه طهارة مطلقة لا ضرورية حتى لا يتقدر بوقت الصلوة ولو كانت ضرورية لتقدرت كطهارة المستحاضة بعد ما اذا
لم يكن مع المتوضئين ماء وان كان معهم ماء لا يجوز امامة المتيمم للمتوضئين بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة وقال
زفر يجوز سواء كان معهم ماء او لم يكن وذكر في الخلاصة ان اقتداء المتوضئ بالمتيمم في صلوة الجنازة جائز
بلا خلاف قوله والغاسل بالماسح اي ويقتدي الغاسل بالماسح لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما
حل بالخف يزيله المسح فاستوى الماسح والغاسل قوله والقائم بالقاعد اي ويقتدي القائم بالقاعد وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يقتدي القائم بالقاعد وهو القياس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص
وهو ما روي انه عم صلى اخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام قوله والمومي بالمومي اي ويقتدي المومي بالمومي لاستوائهما
في الحال فان كان الامام يصلي قاعدا بايماء والمقتدي قائما بايماء صح اقتداؤه به ايضا لان هذا القيام
ليس بركن حتى كان الاولى تركه دل عليه انه لو عجز عن السجود وقدر على غيره من الافعال يصلي قاعدا بايماء كذا
ذكره الامام التمرتاشي رح واختلف في اقتداء الذي يصلي قاعدا موميا بالذي يصلي مضطجعا والاصح انه يجوز
على قول محمد وكذلك الاظهر على قولهما جوازه كذا في النهاية وفي المحيط ما يوافق رواية الهداية وهي
الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا اي فح لا يجوز وقال زفر يجوز لان حال المستلقي في الايماء دون
حال القاعد الا يرى انه لا يجوز صلوة التطوع بالايماء مستلقيا اذا كان قادرا على القعود قوله والمتنفل
اي ويقتدي المتنفل بالمفترض لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء
قوله لا رجل اي لا يقتدي رجل بامرأة او صبي اما المرأة فلقوله عم اخروهن من حيث اخرهن الله فلا يجوز
تقديمها واما الصبي فانه متنفل فلا يجوز اقتداء المفترض به ولان الامام ضامن بالحديث والصبي لا يصلح
ضامنا لنفسه فكيف يصح منه ضمان صلوة المقتدي وفيه خلاف الشافعي وقال مشايخ بلخ يصح اقتداء البالغ
بالصبي في التراويح والسنن والنوافل وهو مضمون على المقتدي غير مضمون على الامام قياسا على المظنون فان
الاقتداء بمن صلى صلوة مظنونة يجوز فلو قطعها المقتدي يقضي عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقال مشايخنا لا يصح
اقتداء البالغ بالصبي في التراويح والسنن الرواتب بلا خلاف بين اصحابنا وفي النفل المطلق كذلك عند ابي
يوسف وعند محمد يصح والمختار انه لا يصح الاقتداء بالصبي في الصلوات كلها لان نفل الصبي دون نفل
البالغ حيث لا يلزم القضاء في نفل الصبي اجماعا فلا يبني القوي على الضعيف قوله وطاهر بمعذور اي لا يصح
اقتداء طاهر بمعذور وقارئ بامي ولابس بعار وغير مومي بمومي وعند الشافعي يصح في الكل وحاصل الخلاف
راجع الى معرفة موجب الاقتداء فعنده يوجب الاداء على سبيل الموافقة وعندنا يوجب صيرورة صلوة
المقتدي في ضمن صلوة الامام صحة وفسادا لقوله عم الامام ضامن اي صلوة المقتدي فان كل فصل يصلي صلوة نفسه
ولا ضمان في الاداء وصلوة المقتدي لا يصير عليه فثبت انه ضامن لصلوة نفسه صلوته اي صارت صلوة المقتدي في ضمن
صلوة الامام صحة وفسادا لم يعرضها اداء اجماعا اذ لا يسقط عنه باداء الامام وانما يصير في ضمن صلوته
اذا ابتني صلوة القوم على صلوة الامام بصيرورة ثم الصحيح والقارئ واللابس والراكع والساجد اقوى من
غيرهم والشيء على ما يتضمن ما فوقه فلا يصح اقتداؤهم بمن هو ادنى حالا منهم لانه بناء الموجود على المعدوم قوله
ومفترض بمتنفل اي لا يصح اقتداء مفترض بمتنفل لان وصف الفرضية موجود للمقتدي دون الامام والاقتداء
بناء

المتوضئين
لا علمائنا
متنفل

بناء والموجود لا يبنى على المعدوم اذ البناء بدون المبني عليه محال وتاويل حديث معاذ رض انه يتنفل مع النبي صلعم
ثم يؤدي الفرض مع قومه بامر النبي صلعم فان قيل الشركة انعقدت في اصل الصلوة دون الصفة قلنا وصف الفرضية
لا ينفك عن اصلها فلو كان معتقدا في اصلها لكان معتقدا في وصف الفرضية ولا فرضية في صلوة الامام قوله ومفترض فرضا
آخر اي لا يصح اقتداء مفترض بمفترض فرضا آخر لان الاقتداء شركة في التحريمة وموافقة في الافعال فلا بد من الاتحاد
ولان الفرض لا يجوز ان يؤدى بنية النفل فلا يبنى على تحريمته قوله والامام لا يطيل يعني لا يطيل الامام بالجماعة
الصلوة لقوله عم صل بالقوم صلوة اضعفهم فان فيهم الصغير والكبير وذا الحاجة قوله ولا القراءة الاولى الا في الفجر
اي لا يطيل الامام قراءة الركعة الاولى على الثانية في جميع الصلوات الا في الفجر فانه يطيل الركعة الاولى على الثانية
اعانة للناس على ادراك الجماعة وقال محمد احب الي ان يطيل الركعة الاولى على الثانية في الصلوات كلها
لما روي انه عم كان يطيل الركعة الاولى على غيرها في الصلوات كلها ولهما ان الركعتين استويا في استحقاق
القراءة فيستويان في المقدار بخلاف الفجر فانه وقت نوم وغفلة والحديث محمول على الاطالة من حيث الثناء
والتعوذ والتسمية ذكر في المحيط ثم المعتبر التطويل من حيث الآيات اذا كان بين ما يقرأ في الاولى وبين
ما يقرأ في الثانية مقاربة من حيث الآي اما اذا كان بين الآي تفاوت من حيث الطول والقصر فيعتبر التفاوت
من حيث الكلمات والحروف وبعد هذا اختلف المشايخ بعضهم قالوا ينبغي ان يكون التفاوت بينهما مقدار
الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وهذا في بيان الاستحباب اما بيان الحكم فالتفاوت
وان كان فاحشا بان قرأ في الاولى اربعين آية وفي الثانية ثلث آيات لا باس به وبه ورد الاثر واما اطالة
الركعة الثانية على الاولى فمكروه اجماعا وانما يكره التفاوت بثلث آيات فان كان آية او آيتين لا يكره
لانه عم قرأ في المغرب بالمعوذتين واخريهما اطول من الاولى باية وانما يكره ذلك في الفرائض دون السنن
والنوافل لان امر التطوع اسهل حتى جاز التطوع قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول
وعن ابي يوسف يكره تطويل ركعة من التطوع وتقصير اخرى وعن ابي اليسر لا يكره قوله ويقف نوعا يوخذ عن يمينه
اي يقيم الامام مقتديا واحدا جانب يمينه لانه عم صلى بابن عباس فاقامه عن يمينه ولا يتاخر عن الامام في ظاهر
الرواية وعن محمد يضع اصابعه عند عقب الامام وهو الذي وقع عند العوام وان كان المقتدي اطول فوقع
سجوده امام الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لموضع السجود كما لو وقف في الصف ووقع سجوده امام الامام
وان صلى في يساره او خلفه جاز وهو مسيء فيهما في الاصح لمخالفة السنة كذا في المبسوط وان تفاوتت الاقدام
صغرا وكبرا فالعبرة بالساق والكعب والاصح انه ما لم يتقدم اكثر قدم المقتدي لا تفسد قوله ويتقدم ان زاد
اي ويتقدم الامام على الاثنين وعن ابي يوسف يتوسطهما لان ابن مسعود صلى بعلقمة والاسود وقام وسطهما
ولنا انه عم صلى بانس واليتيم وهو اخو انس لامه اسمه عمير فاقامهما خلفه وام سليم وراءهما والمرأة في حكم
الاصطفاف كالعدم حتى لو كان خلفه رجل واحد وامرأة يقوم الرجل بحذاء الامام كما لو لم يكن معه امرأة والاثر دليل

الاباحة والجواز بل الافضلية وان كثر القوم كره قيام الخنثى الامام وسطهم لان تقدم الامام سنة بمواظبة النبي صلعم والاعراض
عن السنة مكروه قوله وان لم يحاذه اي صلى الامام بعيدا المؤتم يعني لو اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد صلوته لقوله عم ايما
رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة اعاد واعادوا فان قيل روي عن علي عم ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة اعاد ولم يعيدوا
فتعارضا قلنا كان ذلك في بدو الاسلام قبل تعلق صلوة القوم بصلوة الامام على ما روي ان المسبوق كان اذا شرع
قضى ما فاته اولا ثم تابع امامه حتى تابع ابن مسعود او معاذ رسول الله صلعم ثم قضى الفائتة فصار شريعة بتقريره عم
وفيه خلاف الشافعي والخلاف بناء على ان معنى التضمين مراعى عندنا وعنده لا قوله ويصف الرجال ثم الصبيان ثم الخناثى
ثم النساء لقوله عم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى وقوله عم اخروهن من حيث اخرهن الله والصبيان اخرت الذكورة
فيتقدمون على الخناثى والنساء اصل في الانوثة فيوخرون عنهم قوله فان حاذته في صلوة مشتركة تحريمة واداء فسدت
صلوته ان نوى امامتها والا صلوتها اي وان لم ينو امامتها فسدت صلوتها يعني وان حاذته مشتهاة في صلوة مطلقة
مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد فسدت صلوته ان نوى الامام امامتها والقياس ان لا تفسد وهو قول الشافعي اعتبارا
بصلوتها حيث لا تفسد وجه الاستحسان قوله عم اخروهن من حيث اخرهن الله وحيث للمكان ولا مكان يجب على الرجل
تاخيرها عنه الا مكان الصلوة فاذا لم يؤخرها فقد ترك فرضا خوطب به فيفسد صلوته فان قيل الصلوة لا تثبت بخبر
الواحد وانما تثبت بدليل يوجب العلم قلنا هذا في فروض الصلوة الثابتة بكتاب الله تعالى وهذا من فروض الجماعة وهي
ما ثبتت الا بالسنة ففروضها وشروطها تثبت بدليل الطريق ايضا فان قيل الصلوة عبارة عن اركان مخصوصة ثبتت
بنصوص وهي تقتضي الخروج عن العهدة وان حاذته فاشتراط عدم المحاذاة زيادة على الكتاب بخبر الواحد وانه
نسخ فلا يجوز قلنا انه من المشاهير والزيادة بالمشهور جائزة والمخاطب بالتاخير الرجل لا المراة لانه قال اخروهن فهو
المخصوص بالفساد لانه التارك لفرض المقام وليس على المراة فرض التاخير فلا تفسد صلوتها كالمقتدي اذا تقدم
على امامه تفسد صلوته لا صلوة امامه لان المقتدي مخاطب بالتاخر وتقدم الامام فاذا تقدم فهو التارك لما خوطب به ايضا
فتفسد صلوته فان قيل لما كان مامورا بالتاخير كان هي مامورة بالتاخر ضرورة فينبغي ان تفسد صلوتها قلنا هذا
اذا لم يتحقق التاخير الا بتاخرها وليس كذلك فانه ان تقدم عليها فقد اخرها من غير ان يتاخر ولكن كانت مامورة بالتاخر فذلك
بطريق الضمني وهو مامور بالتاخير قصدا فاعتبرنا بالامر بالتاخير في حقه في حق لحوق الاثم بالترك لا في حق افساد الصلوة بالترك
ليظهر التفرقة بين الضمني والقصدي وذكر في المحيط والذخيرة ان المراة اذا جاءت بعد ان شرع الرجل في الصلوة ونوى
امامتها واقتدت به فلم يمكنه التاخير بالتقدم عليها خطوة او خطوتين لان ذلك غير مكروه في الصلوة وانما تاخرها بالاشارة
باليد او ما اشبه ذلك فاذا فعل ذلك فقد وجد منه التاخير فيلزمها التاخر فاذا لم يتاخر فقد تركت فرضا من فروض المقام
فتفسد صلوتها لا صلوته ثم قال وهذه مسئلة عجيبة وان لم ينو امامتها لم تضره لان الاشتراك لا يثبت بلا نية الامام
فلا يجوز صلوتها وقال زفر يجوز اقتداؤها به وان لم ينو امامتها كالرجل وصلوة الجمعة والعيدين ولنا انه يلزمه فرض ترتيب اقتداؤها
المقام بالاقتداء ويلحق صلوته فساد من جهتها فوجب ان يتوقف على التزامه ولا يلزمه بلا قصد من قبله كالاقتداء لا يصح
الاقتداء الا بقصد من المقتدي لانه يلزمه بالاقتداء فرض الاتباع ويلحق الفساد صلوة المقتدي من جهة امامه

وهذا

وهذا لانه لا ولاية لاحد على احد الا بتولية الله تعالى خطاب الله تعالى لا يلزم بلا علم دفعا للحرج فلان لا يلزم الحرج من العباد
بلا التزام اولى ولا يصح اقتداؤها في الجمعة والعيدين عند الجمهور ما لم ينو امامتها ولئن سلم فانه لا يصح الا بجماعة
فلا يكون الجماعة فقد الشرط بها بشرطها وهو اقتداء الجماعة بها والجماعة رجال او نساء او رجال ونساء فشرط نية الامامة اذا نساء او رجالا ح
كانت محاذية زمان اقتدائها به اما اذا لم تكن محاذية ففيه روايتان والفرق على احديهما ان الفساد في الاول
لازم وفي الثاني محتمل ومن شرائط المحاذات ان تكون الصلوة مشتركة اي تحريمة واداء وعنى بالشركة تحريمة ان
يبني احديهما تحريمته على تحريمة الاخر او يبنيا تحريمتهما على تحريمة ثالث وعنى بالشركة اداء ان يكون احدهما
اماما للاخر فيما يؤديانه او يكون لهما امام فيما يؤديانه تحقيقا او تقديرا حتى لو اقتدى رجل وامراة بامام
فاحدثا وتوضا ثم جاءا وقد صلى الامام فقاما يقضيان فحاذته فسدت صلاته لوجود الشركة تحريمة لانهما
بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام ~~وقد صلى الامام فقاما يقضيان فحاذته فسدت صلوته~~ واداء لان لهما اماما
فيما يقضيانه تقديرا لانهما التزما الاداء مع الامام فلم يكن لهما الخروج عن عهدة ما التزما وهذا لان الشركة
ثبتت بينهما وبين الامام في ابتداء الصلوة فيبقى حكم تلك الشركة ما لم يفرغا من افعال الصلوة لان التحريمة لا تراد
لذاتها بل لافعال الصلوة فما بقي شيء من افعال الصلوة بقي الشركة فصار اللاحق فيما يقضي كانه خلف الامام
تقديرا ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو ولو كان خلفه حقيقة لفسدت صلوته بالمحاذاة لشركة ترتيب المقام كذا هنا
ولو كانا مسبوقين والمسئلة بحالها لم يفسد صلوته لان الصلوة وان اشتركت تحريمة لكونهما بنيا تحريمتهما على
تحريمة الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق لان احرامه احرام البناء فلم يجز لغيره بناء التحريمة على تحريمته
لكنهما ليست بمشتركة اداء لانه لا امام لهما فيما يقضيانه حقيقة وتقديرا اما حقيقة فظاهر واما تقديرا
فانهما التزما الاداء مع الامام فيما سبقا به لانه لا يتصور المتابعة فيما يقضي فلم يجعل كانه خلفه فكانا في حكم المنفر دين
ولهذا يقرأ المسبوق ويسجد للسهو وان تكون الصلوة مطلقة حتى ان المحاذاة في صلوة الجنازة لا تفسد
صلوته لانها ليست بصلوة مطلقة لفوات بعض الاركان حتى لا يحنث بصلوة الجنازة من حلف ان لا يصلي
فصارت كسجدة التلاوة وان تكون المراة من اهل الشهوة بان تكون بالغة او صبية مشتهاة حتى لو كانت
صبية لا تشتهى وتعقل الصلوة فحاذت الرجل لا تفسد صلوته وان تكون ممن يصح منها الصلوة حتى ان المجنونة
اذا حاذته لا تفسد صلوته وذكر الامام المحبوبي ان محاذاة الام داخلة تفسد صلوة الرجل عند البعض
واطلاق المراة يتناول الاجنبية والمحرم والحليلة والصغيرة المشتهاة والكبيرة التي يتنفر عنها الرجال
لانها كانت مشتهاة فيما مضى فيبقى حكمها كذلك وان تكون الصلوة منوية بنية امامة النساء الا بنيا ذلك وان
يكون المكان متحدا حتى لو كان الرجل على الدكان والمراة على الارض والدكان مثل قامة الرجل لا تفسد مثل قامة الرجل ام
صلوته لاختلاف المكان وان لا يكون بينهما حائل حتى لو كان في مكان متحد بان كانا على الارض او على الدكان
الا ان يكون بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرحل او عود او قصبة منتصبة للسترة او حائط
منتصبة

او دكان قدر ذراع لا تفسد صلوته وان كان بينهما فرجة قدر ما يشغلها رجل او اسطوانة لا تفسد
وعن محمد تفسد في غريب الرواية روى عن ابي حنيفة عن حماد سألت ابرهيم رجل يصلي في جانب الشرق
من المسجد والمراة في الغربي بحذائه قال يكره الا ان يكون بينهما قدر مؤخرة الرحل قال محمد وبه ناخذ
وذكر في الخلاصة محالا علي فوايد الظهير علي النسفي حد المحاذاة ان يحاذي عضوا من الرجل حتى لو كانت
المراة علي الظلة ورجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذي الرجل شيئا منها تفسد صلوته **قوله** صلى امي بقارى
وامي او بمتخلف في الاخريين انما تفسدت للكل اما المسئلة الاولى ففيها خلاف ابي يوسف ومحمد فانهما قالا
صلوة الامام ~~صلوة الامي~~ والامي لا يقرأ تامة لانه معذور او قوما معذورين وغير معذورين كامامة العاري
عاريين واللابسين والمومي للمومين وغير المومين وصاحب الجرح للجرحي والاصحاء ولهما ان الامام قدر علي
صلوة بقراءة ولم يقرأ فيفسد صلوته وهذا لانه لو اقتدى بالقاري تكون قراءته قراءة له فاذا فسدت
صلوته فسدت صلوة القوم لانها بناء علي صلوته بخلاف تلك المسايل لان كسوة الامام لا تكون كسوة للمقتدي
والركوع والسجود من الامام لا ينوبان عن المقتدي ووضوء الامام لا يكون وضوء المقتدي فلم يكن قادرا علي
ازالة هذا العذر بتقديم من لا عذر له ولو كان يصلي الامي وحده والقاري جاز هو الصحيح لانه لم يظهر
منهما رغبة في الجماعة وقال ابو حازم ان قياس قول ابي حنيفة انه لا يجوز صلوته وهو قول مالك وذكر في المحيط
~~وذكر في المحيط~~ ورايت في بعض النسخ ان القاري اذا كان علي باب المسجد او بجوار المسجد والامي في المسجد
يصلي وحده يجوز صلوة الامي بلا خلاف واذا كان القاري في صلوة غير صلوة الامي جاز للامي ان يصلي وحده ولا
ينتظر الى فراغ القاري بالاتفاق وذكر الفقيه ابو عبدالله الجرجاني في مسئلة الاخرس والامي اذا صلى كل واحد
منهما بقوم اميين وقارين وخرسين انما يفسد صلوة الامي والاخرس عند ابي حنيفة اذا علم ان خلفه قاريا اما
اذا لم يعلم لا تفسد صلوته كما قالا الا ان في ظاهر الرواية لا فصل بين حالة العلم وحالة الجهل وجه ذلك ان
القراءة فرض وما يتعلق بالفرايض لا يختلف بين العلم والجهل الا يرى انه لو ترك القراءة ناسيا او جاهلا
او عامدا لا يجوز الى هذا يميل الشيخ الزاهد ابو نصر الصفار واما المسئلة الثانية ففيها خلاف ابي يوسف
وزفر فانهما قالا لا تفسد صلوتهم لان فرض القراءة صار مؤديا وليس في الاخريين قراءة فالمتخلف والقاري
والامي سواء ولنا ان القراءة فرض في كل الركعات وان كانت مؤداة في موضع خاص لقوله عم لا صلوة الا
بقراءة وهو كقوله عم لا صلوة الا بطهارة وكل ركعة صلوة فلا تخلو عن القراءة الا ان القراءة الموجودة
في الاوليين تجعل موجودة في الكل بالحديث تقديرا لكن التقدير انما يصح في حق القادر لا في حق العاجز اذ
الشيء انما يثبت تقديرا ان لو امكن تحقيقا والامي عاجز لعدم الاهلية فلا يثبت القراءة تقديرا في حقه
فلا يصلح خليفة له واستخلافه باستخلاف من لا يصلح خليفة له مفسد لصلوته وكذا لو قدمه قبل ان يقعد قدر التشهد
فسدت صلوته ولو قدمه بعد ما قعد قدر التشهد فهو علي الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه لا بهذا العلل لما عندهما
تظهر ولكن عنده لوجود الصنع منه اعني الاستخلاف واما الخلاف فيما ليس بصنع كطلوع الشمس ونحوه وهو انما يظهر

السلام

وقال

وناويين

كان م

الاوليين

السلام والاول اختيار شمس الايمة السرخسي **باب الحدث في الصلوة** مصل سبقه حدث توضأ واتم وقال الشافعي
يستقبل وهو القياس لان الحدث ينافي الصلوة لانه ينافي الطهارة فينافي الصلوة ضرورة اذ لا صحة للصلوة بلا
طهارة بالحديث احرامها واداؤها لان الشروط الاهلية فيستوي الابتداء والبقاء والمشي والانحراف يفسدانها فصار كالحدث
العمد ولنا قوله عم من قاء او رعف او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن علي ما مضى من صلوته ما لم يتكلم وقوله عم
اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده علي فمه وليقدم من لم يسبق بشيء من صلوته ولينصرف وليتوضأ وليبن
علي صلوته ما لم يتكلم وهو مذهب الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والاثار في الحدث سبقه فلا
يقاس عليه العمد لان فيما سبقه ضرورة لا فيما يتعمده وهذا الاختلاف الذي انحرف من صلوته يحتاج توقف بعد سبق
الحدث لانه لو مكث ساعة يصير مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث واداء الصلوة مع الحدث لا يجوز فيفسد ما ادى
واذا فسد ما ادى يفسد الباقي ضرورة لان الصلوة الواحدة لا تتجزى صحة وفسادا نص عليه في المبسوط الشيخ الاسلام
والمحيط **قوله** ولو بعد التشهد اي ولو سبقه حدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب عليه فلا بد من التوضي ليأتي
به **قوله** والاستيناف افضل ليكون ابعد من شبهة الخلاف فيتحقق الاداء بلا خلاف وقيل المنفرد يستقبل لما ذكرنا ويبني الامام
والمقتدي احرازا لفضيلة الجماعة **قوله** والامام يجر اخر الى مكانه اي الامام اذا سبقه حدث استخلف وهو ان ياخذه
بثوبه ويجره الى المحراب والاصل في جواز الاستخلاف ما روى ابن عباس رض ان النبي صلعم لما خرج الى المسجد وابو بكر كان
يصلي بالناس افتتح القراءة من الموضع الذي انتهى اليه ابو بكر فانتقلت الامامة اليه لعجزه وقد روي ان عليا رعف في الصلوة
فاستخلف وروي ان عمر رض استخلف في صلوة الظهر رجلا ايضا وكان ذلك بحضرة الصحابة من غير نكير **قوله** ثم يتوضأ ويتم ثم
او يعود كالمنفرد ان فرغ امامه قوله ان فرغ امامه يتصل بقوله ويتم ثمة او يعود والضمير في امامه يرجع الى الامام وامامه هو الذي
استخلفه اي اذا توضأ الامام الاول فهو مخير بعد فراغ الامام الذي استخلفه في مكانه كالمنفرد ان شاء اتم في الموضع الذي توضأ
فيه وان شاء عاد الى مكانه لانه صار في موضع وضوئه اداء الصلوة في مكانه لان المشي ليس فيها وان عاد الى مكانه من
المسجد اذا كان في مكانه واحد وكثر العمل منه فصار في كل واحد من الامرين كراهة من وجه وفضيلة من وجه فخير بينهما
قوله والا عاد اي وان لم يفرغ امامه الذي استخلفه عاد الامام الاول الى مكانه من المسجد لا محالة حتى لو اتم بقية صلوته في مكان
الوضوء لا يجزيه لانه بينه وبين امامه ما يمنع صحة اقتدائه الا ان يكون موضع وضوئه بجنب المسجد بحيث لو اقتدى به جاز فحينئذ جاز
ان يؤدي بقية صلوته فيه لان البقاء اسهل من الابتداء وفي الابتداء لو اقتدى به وهو في ذلك الموضع والمسجد فلان
جاز فكذا اجاز الامام **قوله** وكذا المقتدي اي ان فرغ امامه يتم ثمة او يعود وان لم يفرغ يعود لما بينا **قوله** ولو جن او اغمي او احتلم
جواب لو بطلت يعني لو جن المصلي او اغمي عليه او نام فاحتلم استقبل صلوته لانه يندر وجود هذه العوارض فلم يكن في معنى
ما ورد به النص وهو قوله عم من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن علي صلوته ما لم يتكلم هذا اذا وجدت
هذه الاشياء قبل ان يقعد قدر التشهد فاما اذا اغمي عليه بعد ما قعد قدر التشهد او اصابه لم فان صلوته وصلوة القوم
تامة لانه صار خارجا عنها بالاغماء وليس عليه ركن من اركان الصلوة فتجزيه صلوته وصلوة من كان بمثل حاله فان حصل

اليه لما تعذر على ابي بكر التقدم على الرسول الله عم وكذلك في مسئلتنا لو تعذر الاتمام فانتقلت الامامة ح

اي عليه

٢ قوله م

اي نائما درا

اليس ان الخروج بصنعه فرض على قول ابي حنيفة ولم يوجد هنا وجد لانه بعد ما صار محدثا بالاتفاق لا بد من الخروج

يوجد منه وذلك صنعه وان لم يوجد الاضطراب فقد وجد فيه من المكث بعد الحدث فالحق الصلوة لانه يصير

مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث كذا في المبسوط لتمام الكلام **قوله** او قهقه اي لو قهقه المصلي استقبل صلوته

لانه بمنزلة الكلام من حيث ان كلا منهما ينقل المعنى من ضميره الى فهم السامع والمعنى في القهقهة القبح وفي المبسوط

القهقهة الحش من الكلام عند المناجاة ولهذا جعلت ناقضة للوضوء وهو يتاتى على النسيان والعمد في القهقهة

اولى **قوله** او احدث اي لو احدث المصلي عمدا استقبل صلوته لانه حصل بفعله فلم يعذر فيه **قوله** او اصابه بول كثير

او شج فسال اي اذا انتضح البول على المصلي اكثر من قدر الدرهم او اصابه حجر فشجه فسال منه دم استقبل صلوته وقال

ابو يوسف يبني اعتبارا بسبق الحدث فانهما مانعان عن المضي في الصلوة ولهما انه يندر وجودهما وسبق الحدث

غالب فلم يكونا في معناه من كل وجه وحكم البناء بالحدث حكم ثابت على خلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من

كل وجه فانه يلحق به دلالة لا قياسا وقيد باصابة البول لانه اذا اصاب بدن المصلي او ثوبه نجاسة بسبب يطلق له البناء

بان قام او ركع فغسل ويبني والخلاف في مسئلة الشج فيما اذا شجه انسان اما اذا سقط من السطح مدر فشج راسه

ان كان بمرور مار فهو على الاختلاف وان كان لا بمرور مار فمن مشايخنا من قال يبني بلا خلاف ومنهم من قال هو على

الاختلاف وكذا لو كان اذا وقع الكمثرى على راسه فهو على هذا الخلاف منهم من قال يبني بلا خلاف ومنهم من قال هو على الاختلاف

كذا في المغني **قوله** او ظن امام انه احدث فخرج من المسجد او جاوز الصفوف خارجا اي خارج المسجد ثم ظهر طهره بطلت

ولو لم يخرج اي من المسجد او لم يجاوز اي حد الصفوف يبني يعني ولو ظن الامام او غيره انه احدث فخرج من المسجد فعلم انه

لم يحدث بان ظن المخاط رعافا يستقبل وان لم يخرج منه يبني والقياس ان يستقبل وهو قول محمد لانه انصرف بلا عذر

وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح فلا يوجب الاستقبال لان قصد الاصلاح ملحق بحقيقته كما اذا تترسوا

باسارى المسلمين يباح لنا الرمي اليهم ونقصد بالرمي الكفار الا يرى انه لو تحقق ما توهمه يبني على صلوته وان

كان استخلف فسد ولو في المسجد لان الاستخلاف في غير موضعه مناف كالخروج من المسجد وانما يتحمل عند العذر ولم يوجد

ولو استخلف القوم فسدت صلوتهم لا صلوة الامام وهذا الخلاف فيما لو ظن انه افتتح بلا وضوء فانصرف حيث يفسد وان

لم يخرج من المسجد لان الانصراف على سبيل الرفض الا يرى انه لو تحقق ما توهمه يستقبل وان صلى في الصحراء فظن انه

احدث فذهب عن مكانه فعلم انه لم يحدث فان كان يصلي بجماعة فلان الصفوف لها حكم المسجد حتى لو انتهى الى اخر الصفوف

ولم يجاوز الصفوف يبني وان جاوز الصفوف لا وان تقدم قدامه فالحد السترة فان جاوزها بطلت صلوته

فان لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه يعني لو تقدم قدر ما لو تاخر جاوز الصفوف تفسد صلوته وان كان

اتم ... وان كان منفردا يعتبر موضع سجوده من كل جانب **قوله** ولو احدث عمدا بعد التشهد او عمل ما ينافيها اي ما ينافي

الصلوة من التكلم والخروج من المسجد والقهقهة وغيرها مما ينافي الصلوة تمت اي صلاته لتعذر البناء بسبب القاطع لكن لا اعادة

عليه لانه لم يبق عليه شيء من الاركان وبفساد اجزاء الصلوة بعده ان بعد التشهد قبل السلام عنده اي عند ابي حنيفة رؤية المتيمم الماء

ونزع

حتى لو تقدم ح

لتمام الكلام

المتيمم

ونزع الماسح خفه بعمل يسير لا بتاعه فان احتاج الى معالجة تمت صلوته بالاتفاق ومضي مدة مسح وتعلم الامي سورة قبل اي بعد

تذكر وقيل تعلم بلا عمل كثير الاتي منسوب الى الامة الوسط وهي الامة الخالية عن العلم والقراءة والكتاب فالمتعلم لا يوجد الكتابة

والقراءة وقيل العاري ثوبا وقدرة المومي على الاركان من القيام والركوع والسجود وتذكر فائتة اي لصاحب الترتيب وتقديم

القاري اميا وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة اي على اختلاف القولين عنده اذا صار ظل كل شيء مثليه

وعندهما مثله يعني اذا شرع الجمعة في اول الوقت وصلى وقعد قدر التشهد قبل ان صار الظل مثله ثم اشتغل بالدعوات

الى ان صار الظل مثليه وزوال العذر للمعذور بان توضات مستحاضة مع السيلان وشرعت في الظهر وقعدت قدر التشهد

فانقطع الدم ودام الانقطاع الى غروب الشمس بعد الظهر عنده كما لو انقطعت في خلال الصلوة وسقوط الجبيرة عن برء

وقيل الاصل في بطلان الصلوة في هذه المسائل ان الخروج من الصلوة بفعل المصلي فرض عنده فاعتراض هذه العوارض

بعد التشهد قبل التسليم كاعتراضها في اثناء الصلوة ولو اعترضت في اثنائها تفسد فكذا هنا وعندهما ليس بفرض فاعتراضها

في هذه الحالة كاعتراضها بعد التسليم ولو اعترضت بعده لا تفسد الصلوة لقوله عم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد

تمت صلوتك علق التمام بالقعدة فمن شرط شيئا اخر فقد زاد على النص ومن نسخ فلم يجز بالراي وله انه لا يمكنه اداء فرض

اخر الا بالخروج من هذه الصلوة وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا كما مر مرة اخرى وهذه مسائل تسمى اثنى عشرية

لانها بذكر العدد في الروايات المشهورة وقد يزيد عليها مسائل منها اذا كان يصلي بالثوب وفيه نجاسة اكثر من قدر

الدرهم ثم وجد من الماء ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة ومنها انها تقضي صلوة الفجر في وقت الزوال في هذه الحالة

ومنها انه يقضي صلاة في وقت العصر فتغيرت الشمس في هذه الحالة **قوله** وكذا قهقهة الامام وحدثه عمدا صلوة المسبوق

لا كلامه وخروجه من المسجد يعني فسدت صلوة المسبوق اذا قهقه الامام بعدما قعد قدر التشهد او احدث متعمدا عند ابي

حنيفة وعندهما لا تفسد وفي التكلم والخروج من المسجد لا يفسد اجماعا لهما ان هذه العوارض لم يؤثر فسادا في صلوة الامام

مع انه صدر منه فلان لا يؤثر في فساد صلوة المسبوق ولم يصدر منه اولى او الحدث العمد مفسد للجزء الذي يلاقيه من صلوة

الامام لانه يبطل الطهارة وهي شرط الصحة فتفسد الصلوة بفساد الطهارة فيفسد مثله من صلوة المقتدي لانه بناه

عليه الا ان الامام لم يحتج الى البناء لانتهاء الاركان فيفسد ذلك الجزء لا يضره والمسبوق يحتاج الى البناء لبقاء

الاركان وفساد ذلك الجزء يمنعه من بناء ما بقي عليه لان البناء على الفاسد فاسد فلزمه الاستقبال بخلاف الخروج من

المسجد لانه قاطع لا مفسد وكذا الكلام لانه منه كالسلام ثم اعلم ان فساد صلوة المسبوق فيما اذا لم يقيد الركعة

بالسجدة لانه لم يتاكد انفراده حتى كان على المسبوق ان يتابع الامام في سجدة السهو في هذه الحالة وان لم تفسد صلوته بترك

المتابعة اما اذا قيد المسبوق ركعته بالسجدة فلا تفسد لتاكد انفراده حتى لا يلزمه متابعة الامام في سجود السهو في هذه الحالة

قوله امام حصر عن القراءة فاستخلف صح هذه المسئلة من خواص الجامع الصغير الحصر بفتحتين العي وضيق الصدر والنعت منه

حصر مثل لبس ومنه امام حصر فلم يستطع ان يقرأ وقع اي دخلا كذا في المغرب وقالا لا يجوز الاستخلاف لان جواز الاستخلاف

عرف نصا بخلاف القياس والنص ورد في الحدث وهذا ليس في معناه لان الحدث مما يتم به البلوى ولا يندر اما نسيان جميع

عن القراءة

العي
بالعي)

ما يحفظ امرنا دره فاشبه الجنابة ولنا ان الاستخلاف بعلة العجز وهو هنا الزم لان المحدث عسى يجد ماء في المسجد فيمكنه
اتمام الصلوة من غير استخلاف اما الذي نسي حتى لا يحفظ لا يقدر على الاتمام الا بالتعليم والتذكر والعجز عن القراءة غير نادر بل هو
اغلب من الحدث لانه يبتلى به كثير من الناس في كثير من الاوقات لكون القرآن معجزا فلما جاز الاستخلاف في الحدث لان يجوز في الحصر
اولى وهذا اذا لم يقرأ ما يجوز به الصلوة فان قرأ فعليه ان يركع ولم يجز الاستخلاف اجماعا لعدم الحاجة اليه وقال صدر الاسلام
صورة المسئلة اذا كان حافظا للقرآن الا انه لحقه خجل او خوف فامتنعت عليه القراءة فاما اذا نسي فصار اميا لم يجز الاستخلاف
كذا في الكفاية قوله كتقديم مسبوق اي كما يصح تقديم الامام مسبوقا بعدما احدث او حصر لوجود المشاركة في التحريمة والاولى للامام
ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم فيتم صلوة الامام اولا
ويقدم مدركا ليسلم بهم ثم ان المسبوق اذا تقدم يبتدئ من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه فاذا انتهى الى موضع السلام
تأخر ويقدم مدركا ليسلم بهم لعجزه عن التسليم لبقاء ركعة عليه يستعين بمن يقدر عليه ثم يقوم هو فيقضي ما بقي عليه
قوله وحين اتمها اي صلوة الامام اذا لم يتم بعضه المنافي يجب يفسد صلوة المسبوق ان قهقه او احدث متعمدا او تكلم
او خرج من المسجد بعدما قعد قدر التشهد دون صلوة القوم لان المفسد في حقه حصل في خلال الصلوة وفي حقهم بعد تمام
الفرائض واثر فعله في حقهم دون اثر فعلهم بانفسهم ولو فعلوا بانفسهم لم يفسد صلوتهم فهذا اولى وقال ابو يوسف في الامالي
يفسد صلوة القوم بقهقهته لان صلوتهم بناء على صلوته قوله والاول الا عند فراغه اي يفسد الامام الاول ذلك المنافي كما
يفسده الا عند فراغ الامام الاول من صلوته مع القوم بان توضأ وادرك خليفته بعد ولم يفته شيء فحينئذ لا يفسده وذكر
في المبسوط فاما الامام فان كان قد فرغ من صلوته خلف الثاني مع القوم فصلوته تامة كغيره من المدركين فان
لم يفرغ يفسد وهو الاصح لانه لما استخلف فقد صار مقتديا به فيفسد صلوته بفساد صلوة امامه الا يرى انه لو صلى ما بقي من صلوته
في منزله ان كان بعد فراغ الامام الثاني جاز وقبل فراغه لا يجوز لان له اماما يلزمه الاقتداء به فاذا انفرد بصلوته في حال وجوب
الاقتداء فسدت صلوته وفي رواية ابي حفص صلوته تامة وان لم يفرغ من صلوته لانه مدرك لاول صلوته فكانه فرغ
بقعود الامام قدر التشهد قوله لا القوم اي لا يفسد القوم ذلك المنافي لما مر قوله ومن ركع او سجد فاحدث او ذكر سجدة فسجدها
بنى اي السجدة المذكورة ويعيد ما احدث فيه وهو الركوع او السجود ان بنى صلوته وما ذكرها اي السجدة فيه ندبا يعني اذا احدث
المصلي في ركوعه او سجوده توضأ وبنى ويعيد بالذي احدث فيه ان بنى لان الانتقال من ركن الى ركن مع الطهارة شرط
ولم يوجد فيعيد ما احدث فيه ولو لم يعد لم يجز وان استأنف صلوته فهو افضل كما مر ولو ذكر وهو راكع او ساجد ان عليه سجدة
صلبية او سجدة تلاوة فانحط من ركوعه او رفع رأسه من سجوده فسجدها يعيد الركوع والسجود وهذا بيان الافضل وقال
زفر والشافعي عليه الاعادة لان الترتيب في افعال الصلوة فرض عندهما فانتقض بهذه السجدة بمحلها وبطل ما ادى من
القيام والقراءة والركوع لترك الترتيب لان السجدة الفائتة ركن من الركعة فلم يصح فعل ما بعده قبل فعله كالسجدة قبل الركوع
والركوع قبل القيام وعندنا الترتيب في افعال الصلوة ليس بفرض لان المسبوق يبتدئ بما ادرك ويؤخر ما فاته وفيه
ترك الترتيب لان الذي فاته هو الاول ولو كان الترتيب ركنا لما جاز له تركه بعذر الجماعة كالترتيب بين الصلوات

وان كان

وان كان الترتيب فرضا حتى سقط بعذر النسيان قوله ان ام واحدا فاحدث فالرجل امام بلا نية ان كان المؤتم رجلا
ولا اي وان لم يكن رجلا بان كان صبيا او امرأة فقيل تفسد صلوته اي صلوة الامام يعني اذا ام رجلا واحدا فاحدث
وخرج من المسجد فالمؤتم امام نوى المأموم ان يكون امام نفسه او لا لان فيه صيانة صلوته اذ خلو مكان الامام
عن الامام يفسد صلوة المقتدي حتى لو احدث الامام فلم يقدم احدا حتى خرج من المسجد تفسد صلوة القوم وتعيين الامام لقطع
المزاحم عند كثرة القوم وهو متعين للاستخلاف بلا مزاحم فلا حاجة الى الاستخلاف فاذا توضأ الامام دخل معه في صلوته لتحول
الامامة اليه ولو لم يكن خلفه الا صبي او امرأة يفسد صلوتهما لانه استخلف من لا يصلح امامته فصار كانه استخلف مجنونا وقال
بعضهم تفسد صلوة الامام لا غير وقال بعضهم تفسد صلوة المقتدي لا غير وهو الصحيح لان المقتدي انما يتعين للامامة اذا كان
صالحا للامامة صيانة للصلوة عن الفساد واما اذا لم يكن صالحا لها كان في تعيينه افساد صلوة الكل فلا يتعين
لم يصر الامام مقتديا به وبقي الامام منفردا فلا يفسد صلوة الامام وتفسد صلوة المقتدي لانه خلا مكان امامه عن
الامام باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها يفسدها الكلام ولو سهوا يعني لو تكلم في صلاته عامدا او ناسيا او خاطئا
بطلت صلوته خلافا للشافعي في الخطاء والنسيان الا اذا طال الكلام وملجأه الحديث المعروف رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع الحكم اذ هما يوجدان حسا والخلف في خبره محال والحكم نوعان حكم في الدنيا
وهو الفساد وحكم في العقبى وهو الاثم واسم الحكم يشملهما فيتناولهما ولنا قوله عم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من
كلام الناس وما لا يصلح في الصلوة فمباشرته يفسدها كالاكل والشرب ومرويه محمول على رفع الاثم اذ الحكم يثبت
اقتضاء ولا عموم له وحكم الاخرة مراد بالاجماع فلم يبق حكم الدنيا مرادا فان قيل يشكل بالسلام ساهيا فانه غير مفسد مع
انه كلام قلنا السلام من اذكار الصلوة اذ المتشهد يسلم على النبي صلعم وعلى عباد الله الصالحين وهو من اسماء الله
تعالى وانما اخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاعتبرناه ذكرا عند النسيان
وكلاما عند العمد عملا بالشبهين قوله وفي نوم ذكر في المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان المصلي اذا نام وتكلم
في حالة النوم يفسد صلوته من غير ذكر خلاف وفي النوازل اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم يفسد صلوته هو المختار وذكر فخر
الاسلام اذا تكلم النائم في صلوته لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له فقوله في نوم [illegible] معطوف على قوله
سهوا او تقدير الكلام يفسد الصلوة الكلام ولو في حالة سهو وفي حالة نوم قوله والسلام عمدا ورده معطوف على قوله
الكلام وكذا ما بعده يعني لو سلم المصلي رجلا عمدا او رد السلام بلسانه تفسد صلوته لانه من كلام الناس لما يقيد
السلام بالعمد اذ لو سلم سهوا لا تفسد صلوته لانه من الاذكار حين غير العمد فجعل ذكرا وفي العمد كلاما ولم يقيد الرد
بالعمد وخطابا لانه انما اطلق لانه مفسد عمدا او سهوا لان رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام
مفسد عمدا كان او سهوا قوله والانين وهو ان يقول آه والتأوه وهو ان يقول اوه والتأفيف وهو ان يقول
اف وبكاء بصوت من وجع او مصيبة ولو كان من ذكر جنة او نار لا تفسد سئلت عائشة رض عن الانين في الصلوة
فقالت ان كانت من خشية الله لا تفسد وان كان من الالم تفسد وقال عصم طويته للبكاء في الصلوة

وهذا لان الانبين وحوه متى كان من ذكر الجنة والنار صار كانه يقول اللهم انى اسألك الجنة او اعوذ بك من النار ولو عرّج به
لا تفسد صلوته وان كان من وجع او مصيبة صار كانه يقول انا مصاب فعزّوني ولو افصح به تفسد فكذا هنا عن ابي يوسف ان قوله
اه لا يفسد سواء كان من وجع او من ذكر جنة وآوه تفسد فيهما والاصل عنده ان الكلمة ان اشتملت على حرفين زائدين
او احدهما لا تفسد اخ اف تف وان كانتا اصليتين تفسد لان كلام العرب اغلبه يتركب من ثلثة احرف فكان الحرف
الواحد اقل الجملة فكانه ليس من كلامهم وكذا الحرفان ان كان احدهما زائدا لانه واحد باعتبار الاصل
وان كانتا اصليتين كان الاكثر موجودا فكان الكل موجودا وحروف الزوائد اجمعوها في قوله اليوم تنساه
وهذا غير قوي اذ كلام الناس لى متفاهم العرف يتبع وجود الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف
كلها زوائد كيوم تولى في صلوة الكسوف اف اف الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم كان حين الكلام مباحا في الصلوة
كما في حديث ذي اليدين **قوله** والتنحنح بلا عذر بان لم يكن مدفوعا اليه بل كان لتحسين الصوت ان ظهر به حروف
نحو اح بالفتح والضم تفسد عندهما وان كان مدفوعا اليه ولاجتماع البزاق في حلقه لا يفسد كالعاطس فانه لا يقطع
وان حصل به كلام لانه مدفوع اليه طبعا واما الجشاء ان حصل به حروف لم يكن مدفوعا اليه يقطع عندهما وان كان مدفوعا
اليه لا يقطع وفي مبسوط شيخ الاسلام وان كان التنحنح لتحسين الصوت فكذلك ايضا اي لا يفسد لانه يفعله لاصلاح
القراءة فيصير من القراءة معنى الا يرى ان المشي للبناء لا يقطع الصلوة وان لم يكن من الصلوة حقيقة لانه لاصلاح
الصلوة فصار من الصلوة معنى حتى اذا لم يكن من عذر يقطع الصلوة وكذلك ذكره الامام التمرتاشي ايضا **قوله**
وتشميت عاطس يعني اذا عطس رجل فقال رجل في صلوته يرحمك الله تفسد صلوته لانه من كلام الناس لان كلام الناس
ما يقع التخاطب بين الناس وهو هكذا ولو قال العاطس او السامع الحمد لله لا تفسد لانه ليس جوابا عرفا قوله وتشميت
عاطس يجوز بالسين المهملة وبالشين المعجمة وهو دعاء للعاطس بيرحمك الله **قوله** وجواب خبر سوء بالاسترجاع
وسار بالحمدلة وعجب بالسبحلة والهيللة قال ابو حنيفة ومحمد من اخبر وهو في الصلوة بخبر سوء فقال انا لله وانا اليه
راجعون او بخبر يسره فقال الحمد لله او بخبر يعجبه فقال سبحان الله او لا اله الا الله فسدت صلوته وقال ابو يوسف لا تفسد
لانه ثناء باصله فلا يخرج بارادة الجواب عن الثناء كما لا يصير كلام الناس بالقصد ثناء ولهما ان هذه الالفاظ وان
كانت ثناء لكنها لما خرجت مخرج الجواب جعلت اجوبة لصلاحيتها لذلك وتضمنها اعادة تلك الاخبارات معنى والثناء
يصير بالقصد كلاما مفسدا كما يخرج القرآن بقصد الخطاب عن التلاوة اذا كان بين يديه كتاب ورجل اسمه يحيى فقال
يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولو قصد بالتسبيح الاعلام بانه في الصلوة لم تفسد صلوته بالاجماع لقوله صلعم اذا نابت
احدكم نائبة في الصلوة فليسبح **قوله** وفتحه على غير امامه حتى لو فتح المصلي على غير امامه تفسد صلوته لانه تعليم وتعلم فكان كلام الناس
ومعناه ان المستفتح كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده ماذا فذكرني والذي فتح عليه كانه يقول اذا انتهيت
الى هذا فبعده هذا فخذ مني ولا يشترط ان التعليم به مفسد فكذا ما نزل منزلته وشرط التكرار في الاصل لان الفتح
على غير المصلي ~~[illegible]~~ ليس من اعمال الصلوة لان تعليم القرآن

لانه

لانه عمل الصلوة فكان القليل عفوا والكثير لا ولم يشترط التكرار في الجامع الصغير لان هذا
كلام والكلام قاطع وان قل هذا لان من المسائل ان عطس المصلي فشمته رجل يصلي فقال المعطس
عليه جوابا يعلم ما يقال فصار كلاما فالهما وان فتح على امامه لا يفسد والقياس ان تفسد لما بينا
لكنا تركناه لما روي انه عم قرأ في صلوته بسورة المؤمنين فاسقط شيئا فلما فرغ اخذ به فقال الم
يكن فيكم ابي فقال بلى نعم فقال عم هلا فتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم وقوله عم اذا
استطعمك الامام فاطعمه اي اذا استفتحك الامام فافتح عليه والمعدول به عن القياس لا يلحق به غيره ان لم يكن
في معناه من كل وجه والصلوة متى كانت مشتركة بين الفاتح والمستفتح احتاج كل منهما الى اصلاح صلوته
فجعل من اعمال صلوته حكما وان كان منافيا للصلوة حقيقة كمن سبقه الحدث لا تفسد صلوته بالمشي وان كان منافيا
حقيقة لما بينا ويبوي الفتح على امامه في الصحيح دون القراءة اذ قراءة المقتدي خلف الامام منهي عنها والفتح على الامام
غير منهي عنه فلا يدع نية ما رخص له فيه بنية ما هو منهي عنه قالوا هذا اذا ارتج عليه قبل ان يقرأ قدر ما يجوز به
الصلوة او بعدما قرأ ولم يتحول الى اية اخرى اما اذا قرأ او تحول ففتح عليه تفسد صلوته ولا ينبغي للمقتدي ان يفتح من
ساعته فربما يتذكر من ساعته ولا للامام ان يلجئهم الى الفتح لانه يلجئهم الى القراءة خلفه وانه مكروه بل
يركع ان قرأ قدر ما يجوز به الصلوة او ينتقل الى اية اخرى **قوله** وقراءته من مصحف حتى لو قرأ المصلي من المصحف فسدت صلوته
عند ابي حنيفة وقالا لا تفسد لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب وله ان
حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير ولانه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا لا فرق
بين الموضوع والمحمول وعلى الاول يفترقان ولا فرق في الكتاب بينهما اذا قرأ قليلا او كثيرا وقيل اذا قرأ اية
تفسد والا لا وقيل ان قرأ مقدار الفاتحة تفسد صلوته بالاجماع وفيما دون هذا لا تفسد **قوله** وسجوده على النجس حتى ان المصلي
اذا سجد على مكان نجس فسدت صلوته عندهما وروي عن ابي يوسف تفسد السجدة لا الصلوة حتى لو اعادها على موضع
طاهر صح وفي ظاهر الرواية فسدت صلوته كما قالا لان اداء السجدة غير معتبر فصار كانه لم يسجد وعفى على صلوته
ولهما انه اذا سجد على النجاسة فسدت السجدة كما لو سجد بغير طهارة واذا فسدت السجدة فسد بعض الصلوة
واذا فسد بعض الصلوة فسد الباقي **قوله** والدعاء بما يسأل من الناس يعني اذا سأل الله تعالى ما يسأل من
العباد تفسد صلوته عندنا وعند الشافعي كل ما ساغ الدعاء به خارج الصلوة لا يفسد الصلوة نحو اللهم البسني ثوبا
اللهم ارزقني فلانة او اعطني دراهم له ان النبي صلعم كان يقول في القنوت اللهم انج الوليد بن الوليد والمستضعفين بمكة
اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل سنيهم كسني يوسف ولنا ان هذا من جنس كلام الناس وقد قال عم ان صلوتنا هذه لا يصلح
فيها شيء من كلام الناس وما روي كان حين كان الكلام في الصلوة مباحا **قوله** والاكل والشرب حتى لو اكل المصلي او شرب عامدا او
ناسيا فسدت صلوته لانه عمل كثير وحالة الصلوة مذكرة فلا يعفى بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه اما اذا كان بين اسنانه
شيء فابتلعه لا يفسد صلوته لان ما بين اسنانه تبع لريقه ولهذا لا يفسد به الصوم وقال بعضهم هذا اذا كان ما بين اسنانه قليلا
ما دون الحمصة فاما اذا كان اكثر من ذكر تفسد صلوته ولا يسوى بينها وبين الصوم وقال بعضهم ما دون ملء الفم لا تفسد صلوته

بينهما

وفرق بين الصلوة وبين الصوم كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** وكل عمل كثير ان يفسد الصلوة كل عمل كثير قد اختلف العلماء فيه قال بعضهم
العمل الكثير ما لو راه انسان يستيقن انه ليس في الصلوة أما اذا اشكل عليه فهو عمل قليل وقال بعضهم يفوض الى راي المصلي
ان استكثره كان كثيراً وان استقله كان قليلاً وقال بعضهم العمل الكثير ما اشتمل على عدد الثلث وقال بعضهم كل عمل يقام
باليدين فهو كثير وان كان يقام بيد واحدة فهو قليل لا يفسد الصلوة ما لم يتكرر فالمصلي اذا رفع العمامة ووضع على راسه بيد
واحدة لا تفسد صلوته ولكن يكره ولو حك جسده مرة او مرتين لا تفسد وكذا لو سوى عمامته مرة واحدة او مرتين لا تفسد
وان سوى تفسد ولو حك متواليا تفسد ولو ضرب دابته مرة او مرتين لا تفسد وان ضربها ثلثا في ركعة واحدة تفسد وكذا لو قتل
قملة او قملتين ولو قتل ثلثا تفسد وكذا لو مشى خطوة او خطوتين وان فتح الباب تفسد وان اغلق لا تفسد وان شد السراويل
تفسد وان حل لا تفسد وان ركب الدابة تفسد وان نزل لا تفسد كذا في الواقعات **قوله** ومن صلى ركعة ثم شرع صلى ثم ان
شرع في اخرى والآن وان لم يشرع في اخرى بل شرع في الصلوة التي هو فيها اتم الاولى صورته رجل صلى من الظهر ركعة
ثم افتتح العصر او التطوع بتكبيرة فقد نقض الظهر ونية المسئلتان لا يكون صاحب ترتيب بان يطلعه بضيق الوقت
او بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمتنقل الى العصر متنفل عند ابي حنيفة وابي يوسف فان انتقل الى عصر سابق على الظهر
فقد انتقض الظهر قبل تكبير العصر وانما انتقل الى التطوع وانما انتقض ظهره لانه صح شروعه في غيره لانه نوى تحصيل ما
ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة للمنافاة بينهما فمن ضرورة صحة الثاني بطلان الاول فان قيل الامام اذا احرم لصلوة جنازة
فجئ باخرى فنوى الصلوة عليهما وتحرم بقي في الاولى وان نوى تحصيل ما ليس بحاصل قلنا معنا نوى الاعراض عن الاولى
والاقبال على الثانية فان نيته لا تنفسخ الاولى فبقي فيها كما كان وان افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي ويجتزا بتلك الركعة
وهذا اذا لم يتلفظ بتجديد التحريمة من غير رفع اليدين اذا قال نويت ان اصلي الظهر او جدد التحريمة برفع اليد بطل الظهر ولا يجتزا
بتلك الركعة واما اللفظ بنية لانه نوى الشروع في عين ما هو فيه فبطلت نيته لانه تحصيل الحاصل وهو محال وهكذا من باع عبدا بالف
ثم باعه بالفين بطل الاول وصح الثاني ولو باعه مرة ثانية بالالف بطل الثاني وبقي الاول وفائدته تظهر في الشفعة اذا
سلم في البيع الاول **قوله** ولا تفسد بتلاوته من ذكر الجنة والنار وتنحنح بعذر والدعاء بما لا يسال من الناس والعمل القليل وعفو
عنه الكثير فقد مر تقريره فلا نعيده ولم يكن هذه المسائل في بعض النسخ وليس في نسخة صدر الشريعة وتنحنح بعذر والدعاء بما لا
يسال الناس **قوله** ومرور المار ولو مرت امراة او غيرها بين يدي المصلي لا تفسد صلوته لقوله عم لا يقطع الصلوة مرور شيء
وادرؤا ما استطعتم وعن قوم اصحاب الظواهر تفسد صلوة المصلي بمرور المراة بين يديه لما روى ابو ذر رضي الله عنه
انه قال صلى الله عليه وسلم يقطع الصلوة المراة والحمار والكلب لكنا نقول انكرت عائشة رضي الله عنها هذا الحديث حين بلغها جميعا
ان علم سترة او قربه وبينهما يدرا المار اذا لم يكن بين يديه سترة او مر بينه وبين السترة لقوله عم فادرؤا ما استطعتم
ويدرا بالاشارة كما فعل رسول الله صلعم بولدي ام سلمة او يدفع بالتسبيح لقوله عم اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح
والجمع بين الاشارة والتسبيح مكروه لوقوع الكفاية باحدهما والاشارة بالراس او العين او غيرهما **قوله** وكفى سترة الامام يعني
ان سترة الامام سترة للقوم لانه عم صلى ببطحاء مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة **قوله** وجاز تركها عند عدم المرور

والطريق

والطريق لحصول الامن عن التشويش والشغل عن الصلوة بدون السترة فلا يحتاج الى اتخاذ السترة ومع هذا لو اتخذها
كان جائزا ايضا بل حسنا لاطلاق قوله عم ليجعل احدكم اذا صلى في الصحراء الحديث **قوله** وكره سدل الثوب لانه عم نهى عن
السدل وهو ان يجعل ثوبه على راسه وكتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه وفي مبسوط شيخ الاسلام هو ان يضع الرداء او القباء على كتفيه
ولم يدخل يديه في الكمين وكذا في الخلاصة وهو مكروه سواء كان تحته قميص اولا **قوله** وكفه اي وكره كف الثوب وهو رفعه بين يديه او
من خلفه عند السجود لانه نوع تجبر ويكره للمصلي ما هو من اخلاق الجبابرة لانه من مقام التواضع **قوله** وعبثه به اي وكره عبثه
بثوبه وبجسده لقوله عم ان الله تعالى كره لكم ثلثا الرفث في الصوم والعبث في الصلوة والضحك في المقابر ولان العبث
خارج الصلوة حرام فما ظنك في الصلوة قال الامام العلامة بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي فيه غرض وليس بشرعي
والسفه ما لا غرض فيه اصلا **قوله** وعقص شعره لانه عم نهى ان يصلي الرجل وراسه معقوص والعقص ان يجمع شعره على هامته
ويشده بخيط او خرقة او بصمغ ليتلبد وقيل ان يلف ذوائبه حول راسه كما يفعله النساء في بعض الاوقات وقيل ان
يجمع شعره فيعقصه في مؤخر راسه وقيل به داد خال اطرافه في اصوله فكل ذلك مكروه وعن عمر رض انه مر برجل ساجد عاقص
فحله حلا عنيفا وقال اذا طول احدكم شعره فليرسله يسجد معه **قوله** وفرقعة اصابعه اي غمزها او مدها حتى يصوت لقوله عم لعلي
رضي الله عنه اني احب لك ما احب لنفسي لا تفرقع اصابعك وانت تصلي **قوله** والتفاته لقوله عم لو علم المصلي من يناجي ما التفت
ولما سئل عن الالتفات في الصلوة فقال تلك خلسة يختلسها الشيطان من صلوة احدكم والالتفات المكروه ان
يلوي عنقه حتى يخرج وجهه من ان يكون جهة القبلة فاما لو نظر بمؤخر عينه يمنة او يسرة من غير ان يلوي عنقه فلا يكره لانه
عم كان يلاحظ اصحابه في صلوته بموق عينيه **قوله** وقلب الحصى للسجود الا مرة اي يكره قلب الحصى ليسجد للنهي عنه الا مرة اي ان كان
الحصى بحيث لا يمكنه من السجود فيسويه مرة ولا يزيد عليها لقوله عم لابي ذر يا ابا ذر مرة او ذر ولان العبث ما لا غرض فيه
شرعا فاما هذا فانه غير مفيد وهذا مفيد له ليتمكن من وضع الجبهة والانف على الارض **قوله** وتخصره وهو وضع اليد على الخاصرة
لانه عم نهى عن الاختصار في الصلوة ولان فيه ترك الوضع المسنون **قوله** وتمطيه اي تمدده لانه عم نهى عنه في الصلوة **قوله** واقعاؤه
وافتراش ذراعيه قال ابو ذر نهاني خليلي عن ثلث ان انقر نقر الديك وان اقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب وهو
بسط ذراعيه على الارض وهذا في حالة السجود يكون والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه وقيل الاقعاء ان
ينصب قدميه كما يفعل في السجود ويضع اليتيه على عقبيه والاول اصح لان اقعاء الكلب يكون بتلك الصفة الا ان
اقعاء الكلب في نصب اليدين واقعاء الادمي في نصب الركبتين الى الصدر **قوله** وتربعه بلا عذر يعني التربع للمصلي بلا عذر مكروه
لان فيه ترك سنة القعود وما قيل التربع جلوس الجبابرة فلهذا كره للصلوة ليس بتحقيق لانه عم كان يتربع في جلوسه في
بعض احواله وعامة جلوس عمر رض في مسجد رسول الله عم كان تربعا والصحيح ان الجلوس على الركبتين اقرب الى التواضع
من التربع فهو اولى في حالة الصلوة الا عند العذر كذا في المبسوط **قوله** وقيام الامام في طاق المسجد والمراد من الطاق
المحراب قال شمس الائمة الحلواني وفيه طريقان احدهما انه اذا دخل الطاق صار ممتازا عن القوم في المكان لانه في
معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب والتشبه بهم مكروه وقال عم من تشبه بهم فهو منهم خصوصا في الصلوة

والتشبه

وكذا يكره الاعتجار وهو ان يشد العمامة حول راسه ويبدي هامته كما يفعله الشطار ويكره تغطية الفم في الصلوة لانه تشبه بهم والوجه
الى ما حكى الفقيه ابو جعفر انه قال لانه يشتبه على من على يمينه ومن يساره حاله حتى اذا كان بجنبتي الطاق عمودان ووراء ذلك فرجة
يطلع منها من عن يمينه ومن يساره على حاله فلا باس لان الامام انما كان اماما ليعلم حاله فيتحقق الايتمام به وانما هذا
بالعراق لان محاريبهم مجوفة مطوقة مبنية باللبن والآجر وقال شمس الائمة السرخسي من اختار الطريقة الاخيرة لم يكره
عند عدم الاشتباه وان كان سجود الامام في الطاق بان كان بحذاء جانبي الطاق فرجة ومن اختار الطريقة قال يكره في الوجهين
جميعا وقال هو الاوجه قوله او على دكان او الارض وحده معطوف على قوله في طاق المسجد اي يكره قيام الامام على دكان وحده
او على الارض وحده وفي نسخة صدر الشريعة او في الدكان يعني يكره ان يكون الامام على الدكان والقوم على الارض لانه تخصيص
الامام بالمكان او بالعكس لانه ازدراء بالامام وانما يكره الانفراد بمكان اعلى من القوم او اسفل اذا لم يكن معه احد وان
كان بعض القوم معه لا يكره به جرت العادة في الجوامع والارتفاع مقدر بقامة الرجل وقيل بالذراع اعتبارا بالسترة
وعليه الاعتماد قوله والقيام خلف صف وجد فيه فرجة اعلم ان المقتدي اذا وقف منفردا يكره بل يستحب ان يدخل الصف ان وجد وجذبه
فرجة في الصف وان لم يجد يستحب ان يجر الى نفسه انا وقف خلفه واحدا ويستحب للجر ان يساعده علما ان روي انه عم
قال لرجل صلى منفردا خلف الصف ايها المنفرد خلف الصف هلا دخلت بالصف او جذبت الى نفسك واحدا فصليت
معه وان لم يفعل صحت صلوته خلافا لاحمد قوله وصورة امامه او بحذائه او في السقف او معلقة يعني يكره ان يكون امام المصلي
او بحذائه بما يليه او في السقف تصاوير او صورة معلقة لحديث جبرئيل عم انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة وبيت لا يدخله الملائكة
شر البيوت وهذا اذا كانت الصورة كبيرة بحيث يبدو للناظر بلا تامل فلو كانت صغيرة بحيث لم يبدو للناظر الا بتامل لا يكره
لان الصغير جدا لا يعبد وكان على خاتم ابي هريرة رض ذبابتان وعلى خاتم دانيال عم صورة اسد ولبوة بينهما صبي
يلحسانه فلما نظر عمر رض اغرورقت عيناه بالدموع وذكر انه القي في غيضة وهو رضيع اغرورقت عيناه بالدموع وذلك
انه القي في غيضة وهو رضيع فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان يحفظ منة
الله عليه وكان لابن عباس رض كانون محفوف بصور صغار قوله وصلوته حاسرا راسه للتكاسل او التهاون بها لا التذلل
يعني اذا صلى الرجل وهو كاشف راسه فلا يخلو اما ان يكون كشف راسه للتكاسل او التهاون بها واما للتذلل اي للخضوع
والخشوع الاول يكره دون الثاني وهذا ظاهر وليس المراد بالتهاون الاهانة فانها كفر بل المراد قلة رعايتها ومحافظة حدودها
وقوله حاسرا منصوب على الحال عن الضمير المجرور في صلاته قوله وفي ثياب البذلة معطوف على قوله حاسرا راسه اي في الحال
معنى الظرفية اي يكره صلوة في حال كشف الراس وفي حال لبس ثياب البذلة وهي ما يلبس في البيت ولا يذهب بها الى
الكبراء لانه لا يخلو عن توهم النجاسة هذا ان كان له ثوب آخر اما اذا لم يكن له ثوب آخر فلا يكره لان حال الضرورة
مستثناة وذكر في النهاية ويكره الصلوة في ازار واحد من غير عذر وكذا في ثياب المهنة وان كان حاسرا راسه تكاسلا
يكره وان فعله خشوعا لا باس به وفي قوله لا باس به اشارة الى ان تركه اولى قوله ومسح جبهته من التراب فيها اي في الصلوة
يعني يكره ان يمسح المصلي جبهته من التراب في وسط الصلوة ولا باس به بعد ما قعد قدر التشهد كذا في ظاهر الرواية وروى الحسن

عن ابي حنيفة

عن ابي حنيفة انه لا باس به كيف ما كان والصحيح جواب ظاهر الرواية لانه اذا مسح مرة يحتاج الى ان يمسح عند كل سجدة لانه يلتزق فيكثر
المسح فيشبه فعلا كثيرا وانما بعد ما قعد قدر التشهد لا باس به لا يكفيه مرة واحدة وانه فعل قليل ليكون متعقبا وانه تركه افضل لانه
ليس من جنس الصلوة كذا في تحفة الفقهاء قوله والنظر الى السماء اي ويكره النظر في الصلوة الى السماء لقوله عم ما بال اقوام يرفعون
ابصارهم الى السماء في الصلوة لينتهين عن ذلك او لتخطفن ابصارهم قوله والسجود اي ويكره السجود على كور عمامته
لانه فيه ترك سنة السجود وهي ان يسجد على الجبهة من غير حائل من العمامة والقلنسوة ولقوله عم مكن جبهتك على
الارض حتى تجد حجمها قوله وعد الآي والتسبيح في الصلوة باليد فيهما اي يكره عد الآي والتسبيح وكذا عد السور لانه ليس من اعمال
الصلوة ولانه يشغله عن سنة الاخذ وقالا لا باس به لان المصلي مضطر الى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما
جاءت به السنة في صلوة التسبيح المروية سالته عن التسبيح اعدده بالانامل فانهن مسؤولات مستنطقات يوم
القيامة ثم قيل لا خلاف في التطوع انه لا يكره وانما الخلاف في الفرض وقيل يكره في الفرض اجماعا وانما الخلاف في النوافل
قال الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما ولا يكره العد خارج الصلوة وقيل هو بدعة
لا قوله ؟ لقول السلف تغرب ولا تحصي تسبح وتحمد قوله ولبس اي ويكره لبس ثوب ذي صور لانه يشبه حامل الصنم قوله والوطء والبول
والتخلي فوق مسجد يعني يكره الجماعة فوق المسجد والبول والتغوط يعني يكره الجماعة فوق المسجد والبول والتغوط لان
سطح المسجد له حكم المسجد حتى لو قام على سطح المسجد مقتديا بالامام صح ولو صعد اليه المعتكف لم يفسد اعتكافه ولم يحل
للحائض والجنب الوقوف عليه قوله وغلق بابه يعني يكره ان يغلق باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلوة قال الله تعالى
ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه قالوا هذا في زمانهم واما في زماننا لا باس به في غير اوقات الصلوة
لانه لا يؤمن على متاع المسجد قوله لا نقشه بالجص والساج وماء الذهب اي لا باس بنقش المسجد بالجص والساج
وماء الذهب وفي لفظ لا باس يدل على ان المستحب غيره وهو الصرف الى الفقراء لان الباس الشدة وانما يتحقق الى نفي الشدة
في محل الشدة حيث يتخايل دليلا على الشدة وهذا لانه يشكل ان عمارة بيت الله افضل لكن الصرف الى المساكين
٧ ر م ؟ اولى قال عمر بن عبد العزيز في مال يراه ينفق الى المسجد الحرام المساكين احوج الى الاساطين وقيل يكره لقوله عم
من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل هو قربة لان عباس رضي الله عنه زين المسجد الحرام في الجاهلية والاسلام
وكسا عمر رض الكعبة وبنى داود عم مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع قبة وعلى راس القبة كبريتا احمر يضيء
اثني عشر ميلا وزينة مسجد دمشق شيء عظيم وفي ذلك ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله وكونه من اشراط
الساعة لا يدل على قبحه فانه عم بين اشراط الساعة وكذا نزول عيسى وهذا اذا فعل من مال نفسه واما المتولي فيفعل
من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل ضمن لما فيه من تضييع المال قوله وقيامه في
ساجدا في طاقة اي لا يكره ان يكون قيام الامام في المسجد وسجوده في الطاق لاجماع المسلمين على ذلك في هذا الآن المعتبر
موضع القدم كما مر في اقتداء الطويل وكمن حلف لا يدخل هذه الدار فادخل قدميه فيها حنث وان كانت عامة بدنه في
الدار وقدماه خارجها لم يحنث والعصيان كان رجلاه في الحرم وراسه خارجه كان صيد الحرم قوله وصلوته الى ظهر قاعد يتحدث

أي لا بأس بأن يصلي إلى ظهر قاعد يتحدث لأن ابن عمر إذا أراد أن يصلي في الصحراء أقعد نافعا وولاه ظهره يصلي إلى ظهره
ويجعله سترة فثبت به إباحة الصلوة خلف إنسان وليس في وسعه من الحديث والتكليف مقيد بالوسع فإن قيل البلدة
البزء ثم نعمان بعض الرجل خلف قوم يتحدثون قلنا تأويله إذا كان يشوش عليه لتعظيم آراء أصواتهم والتقييد بالظهر يشير إلى أنه
لو صلى إلى وجهه يكره لأنه تعظيم له قوله وعلى بساط فيه تصاوير لا يسجد عليها يعني لو صلى على بساط فيه تصاوير لا بأس به لأن فيه إهانة لها
وليس بتعظيم وإن لم يسجد عليها ولو سجد عليها يكره لأنه يشبه عبادة الصورة وأطلق الكراهة في الأصل لأن البساط الذي
يصلى عليه معظم بالنسبة إلى سائر البسط فكان فيه تعظيم الصور وقد أمرنا بإهانتها قوله لا يسجد عليها صفة للصور قوله
وصورة أي لا يكره صورة صغيرة لا تبدو للناظر لأن الصغيرة جدا لا تعبد وقد ذكرناه قوله وتمثال غير حيوان أي لا يكره
صورة غير ذي الروح كالشجر ونحوه لأن لا يعبد وروي عن ابن عباس رضي أنه نهى مصورا عن التصوير فقال كيف أصنع وهو
كسبي فقال إن لم يكن لك بد فعليك بتمثال الأشجار وذكر في المغرب التمثال ما تصنعه وتصوره مشبها بخلق الله تعالى
من ذوات الروح والصورة عامة وأما قولهم ويكره التصاوير والتماثيل فالعطف للبيان وأما تمثال شجر فمجاز إن
صح قوله وحيوان محي رأسه لأنه لا يعبد بلا رأس ولو خيط بخيط ما بين الرأس والجسد لا يعتبر لأن من الطيور ما هو
مطوق ولو كانت الصور على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لم تكره لأنها توطأ فكان إهانة لها بالصورة بخلاف
ما لو كانت الوسادة منصوبة أو سائر الكبار التي توضع في صدر المجلس أو كانت على الستر لأنه تعظيم لها وأشدها كراهة
أن يكون أمام المصلي ثم فوق رأسه ثم على يمينه ثم على يساره ثم خلفه ولا تفسد صلوته في كل الفصول لوجود شرائط
الجواز والنهي لمعنى في غير المنهي عنه وتعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلوة أديت مع الكراهة كما لو ترك تعديل
الأركان قوله وقتل حية أو عقرب فيها أي لا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله صلعم اقتلوا الأسودين
ولو كنتم في الصلوة أراد بهما الحية والعقرب والأمر ليس للوجوب بل للإباحة والترخص كالأمر الوارد بعد الحظر
والحديث يدل على الإباحة في قتل الحيات كلها الجنية وهي أن تكون بيضاء وغير الجنية وهي أن تكون سوداء وقيل يحل قتل
غير الجنية ولا يحل قتل الجنية لقوله عم إياكم والحية البيضاء فإنها من الجن وقيل هذا إذا أمكنه قتل الحية بضربة فإن
احتيج إلى ضربات يستقبل الصلوة كما لو قاتل إنسانا لأنه عمل كثير والأظهر أن الكل سواء لأنه عمل رخص
فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر قالوا إنما يباح قتلها إذا مرت بين يديه وخاف الأذى
فإن لم يخف يكره قوله والبول فوق بيت فيه مسجد أي لا بأس بالبول فوق بيت فيه مسجد والمراد ما أعد للصلوة
في البيت بأن لم يحرم إلا لأنه ليس بمسجد حتى جاز بيعه فلم يكن له حرمة المساجد وإن ندبنا إليه قال الله تعالى واجعلوا
بيوتكم قبلة وأقيموا الصلوة وقال صلعم لا تتخذوا بيوتكم قبورا

باب الوتر والنوافل

الوتر ثلث ركعات
وجب بسلام أي بسلام واحد اعلم أنه روي عن أبي حنيفة أنه فرض أي عملا وعنه أنه سنة أي ثبت وجوبه بالسنة
فإطلاق اسم السبب على المسبب وعنه أنه واجب وهو الأصح وقالا سنة مؤكدة لظهور آثار السنن فيه حيث
لا يكفر جاحده ولا أذان له ولا إقامة ولا جماعة في عامة العلم ويقرأ في الثلث كلها ويؤدى في وقت العشاء
ولو كان واجبا لكانت الأحكام بالعكس وله قوله صلعم إن الله تعالى زادكم صلوة على صلوتكم ألا وهي الوتر

فحافظوا

بشير بانه كره

حربان

فحافظوا عليها وفي رواية إن الله تعالى زادكم صلوة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء وطلوع الفجر فقوله زادكم على
صلوتكم الخمس دليل الوجوب لأن الزيادة على الشيء من جنسه لمزيد عليه ولو لم يكن من جنسه لا يكون زيادة عليه ولأنه أمر وهو
للوجوب وهو ثلث ركعات بتسليم وفي خزانة الفقهاء وقال الشافعي هو بالخيار إن شاء أوتر بركعة أو بثلث أو بخمس
أو بسبع أو بتسع أو بإحدى عشر ركعة ولا يزيد على هذا وقال الزهري في شهر رمضان ثلث ركعات وفي غيره ركعة
ولنا أن النبي صلعم كان يوتر بثلث لا يسلم إلا في آخرهن رواه أبي وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم وقال الحسن البصري
أجمع المسلمون أن الوتر ثلث لا يسلم إلا في آخرهن قوله وقبل ركوع الثالثة يكبر رافعا يديه ثم يقنت فيه أبدا دون
غيره يعني إذا أراد أن يقنت كبر ورفع يديه أما الرفع فلما روينا من قبل وأما التكبير فلأن المصلي يكبر عند
اختلاف الأحوال كما أنه يكبر عند الانتقال من القيام إلى الركوع ومن القومة إلى السجود والحالة ههنا قد اختلفت
من القراءة إلى القنوت فيكبر ولا يقال في هذا الاختلاف لا يشرع التكبير كما ينتقل من الثناء إلى القراءة لأن
الاستفتاح سنة فيكون مكملا للتكبير الذي هو فرض لأنه بجانبه إذ الكل ثناء أما القنوت فواجب ومخالف للقراءة
فلا يكون تبعا لها فيفرد بحكم على حدة ويقنت قبل ركوع الثالثة لما روي أنه عم أوتر بثلث ركعات قرأ
في الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وقنت قبل الركوع
وقال الشافعي يقنت بعده لأنه صلعم قنت في آخر الوتر ويكون بعد الركوع ولنا ما ذكرنا ونص الخصم آخره
وذا قد يكون بعد الركوع وقبله فيكون محتملا وما رويناه محكم فيحمل المحتمل على المحكم ويقنت في جميع السنة
وهذا معنى قوله أبدا خلافا للشافعي فإنه يقول لا يقنت إلا في النصف الأخير من رمضان ولنا قوله صلعم علم
الحسن دعاء القنوت وقال اجعل هذا في وترك بلا فصل فيجب العمل بالإطلاق والمراد بالقنوت طول
القراءة لا القنوت في الوتر ولا قنوت لغير الوتر وهذا معنى قوله دون غيره وقال الشافعي في صلوة الفجر
في الركعة الثانية بعد الركوع لحديث أنس رضي الله عنه كان النبي صلعم يقنت في صلوة الفجر إلى أن فارق
الدنيا ولنا حديث ابن مسعود رض أنه صلعم قنت في صلوة الفجر شهرا يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه
والترك دليل النسخ والترجيح لفقه الراوي وبالمروي لأنه حاظر وروي عن أبي مالك الأشجعي أنه
قال سألت أبي عن القنوت في صلوة الفجر فقال صليت خلف رسول الله صلعم فلم يقنت وصليت خلف
الخلفاء الأربعة فلم يقنتوا يا بني بدعة يا بني بدعة قوله ويقرأ في كل ركعة منه أي من الوتر فاتحة وسورة لما
روينا لكن لا ينبغي أن يقرأ سورة معينة على الدوام لأن الفرض مطلق القراءة لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن والدوام على التعيين يفضي إلى أن يتخذ بعضها الناس واجبا وإنه لا يجوز لكن لو قرأ بما ورد به
الآثار أحيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا كذا في منية الفقهاء قوله ويتبع القانت بعد ركوع الوتر
لا القانت في الفجر بل يسكت وقال أبو يوسف يتبعه في الفجر أيضا لأنه تبع لإمامه والقنوت مجتهد فيه ولهما
أنه منسوخ لما ذكرنا ولا متابعة في المنسوخ وإذا لم يتابعه قيل يقف قائما ليتابعه فيما يجب متابعته وهو القيام

الا في آخرهن

عابد

اي المقتدي

وقيل بفعله تخفيفا للمخالفة اذ الساكت شريك الداعي قال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما وكان موسى عم يدعو وهرون يؤمن
وسمي داعيا كانه كان شريك الداعي فان قيل هذا التعليل غير ملايم لان القاعد ساكت فيكون شريك الداعي قلنا الساكت شريك
الداعي اذا اتفقا هيئة وهو عند كونه قايما لانه يكون حينئذ منفردا او زيد وليس كذلك اذا اختلفا هيئة
والفارق العرف واذا اقتدى بعد الركوع يسجد والقول الاول اظهر ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالحنفي وذكر ابو
اليسر ان اقتداء الحنفي بشافعي المذهب غير جايز من غير ان يطعن في دينهم لما روي مكحول النسفي عن ابي حنيفة ان
من رفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع فسدت صلوته وجعل ذلك عملا كثيرا فصلاتهم فاسدة عندنا
فلا يصح الاقتداء بهم وذكر في الفوايد الظهيرية بعد ذكر هذا وفيه نظر لان فساد الصلوة عند رفع الراس من الركوع
برفع اليدين لا يمنع صحة الاقتداء في الابتداء لجواز صلوة الامام اذ ذاك واجيب بان المراد بقوله فلا يصح الاقتداء
اي لا يؤدي صلوته في ضمن صلوته وفي الكافي ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالحنفي لانه يرى ان رفع اليدين
عند الركوع والرفع منه عمل كثير يفسد الصلوة اذ العمل الكثير ما لو راه الناظر من بعيد يظنه خارج الصلوة وعلى المتابعة
في قنوت الوتر في الصحيح ولا يجهر الامام كيلا يشوش على المقتدي ولانه دعاء والمختار في الدعاء الخفي الا ان الامام يجهر
ولا يقنت المقتدي لان الاختلاف في قنوت موضعه واتفاق على المتابعة في قنوت هو مسنون واذا علم المقتدي من
الامام ما يفسد صلوته كالفصد والحجامة وغيرهما لم يجز الاقتداء ومن لا يعرف القنوت يقول يا رب ثلث مرات ثم يركع
واختيار ابي الليث انه يقول اللهم اغفر لي واختيار مشايخنا اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا عذاب النار **قوله** وسن قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع بتسليمة الاصل
في السنن قوله صلعم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة ركعتين قبل الفجر واربع قبل الظهر
وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء والتطوع قبل الجمعة اربع لانه صلعم كان يتطوع قبل
الجمعة باربع ركعات وبعدها اربع لقوله صلعم من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل بعدها اربعا وقال علي رض يصلي
بعدها اربعا ثم ركعتين وبه اخذ ابو يوسف والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا فلو اداها بتسليمتين لا يكون
معتدا بها عندنا وعند الشافعي بتسليمتين لرواية ابن عمر رض لنا حديث ابي ايوب رض قال قال رسول الله صلعم
اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم يفتح لهن ابواب السماء **قوله** وحسن الاربع قبل العصر والعشاء وبعده لان النبي صلعم
لم يذكر في حديث المثابرة الاربع قبل العصر فلهذا جعله في الاصل حسنا وخير محمد بين الاربع والركعتين لاختلاف الآثار قال
عليه الصلوة والسلام رحم الله امرا صلى قبل العصر اربعا وروي انه صلعم كان يصلي قبل العصر ركعتين والاربع افضل ولم يذكر
النبي صلعم الاربع قبل العشاء في حديث المثابرة ولهذا كان مستحبا لعدم المواظبة وذكر النبي صلعم المثابرة ركعتين بعد العشاء
وفي غير هذا الحديث ذكر صلعم الاربع فقال من صلى بعد العشاء اربع ركعات كن له كمثلهن من ليلة القدر فلهذا خير
محمد بين الاربع والركعتين والاربع افضل لانه اكثر ثوابا **قوله** وكره مزيد النفل على اربع بتسليمة نهارا وعلى ثمان ليلا
اي بتسليمة لان السنة وردت في صلوة الليل الى الثمان وفي صلوة النهار الى الاربع وما وردت بالزيادة فيكره الزيادة

عاذكر

عاذكر لعدم ورود السنة فان قيل وردت السنة في صلوة الليل بالزيادة على الثمان فقد روي انه صلعم كان
يحيي الليل حتى كعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشر ركعة ثلث عشرة ركعة قلنا الوتر ركعات وخمس ركعات ركعتان
صلوة الليل وثلث وتر والوتر سبع ركعات اربع صلوة الليل وثلث وتر والذي ثلث عشرة ركعة ثمان صلوة الليل
وثلث وتر وركعتان سنة الفجر **قوله** والاربع افضل في الملوين اي في الليل والنهار والواحد ملا فمنصور يعني
الافضل ليلا ونهارا في التطوع اربع ركعات بتسليمة واحدة عند ابي حنيفة وعندهما في النهار رباع وفي الليل مثنى وعند
الشافعي فيهما مثنى مثنى له قوله عم صلوة الليل والنهار مثنى مثنى والمسند لا لهما التراويح لان فيه زيادة تحريمة وتسليمة ودعاء ولابي
حنيفة ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها سئلت عن قيام رسول الله صلعم في ليالي رمضان قالت كان قيامه في رمضان وغيره سواء
كان يصلي بعد العشاء اربع ركعات لا تسال عن حسنهن ثم اربعا لا تسال عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلث
وكان عليه الصلوة والسلام يواظب على الاربع في الضحى وعلى الاربع قبل الظهر وما كان يواظب الا على الافضل ولان التطوع نظير الفرض
والعشاء اربع بتسليمة فكذا النفل ولانه ادوم تحريمة فكان اكثر مشقة وازيد ثوابا ولهذا افضل الاعمال اذ وزنها ولهذا
لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة لم يخرج عن النذر وبالعكس يخرج واختير في التراويح اليسر لانها يؤدى بجماعة وبتكرر فيه العلة
ينبني على اليسر وكلامنا في المنفرد ومعنى ما رواه شفعا لا وترا الملا في كلام الخصوم على اللازم ثم ترتيب السنن ذكر الحلواني
اقوى السنن ركعتا الفجر ثم سنة المغرب فان النبي صلعم لم يدعهما في سفر ولا حضر ثم التي بعد الظهر فانها متفق عليها والتي قبلها
مختلف فيها وقيل هي الفصل بين الاذان والاقامة ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم التي قبل العشاء وذكر
الحسن واختلف في اقواها بعد ركعتي الفجر قيل التي قبل الظهر والتي بعدها والتي بعد المغرب كلها سواء وقيل التي قبل الظهر اكد وهو
الاصح قال الحلواني الافضل ان يؤديها كلها في البيت الا التراويح لان في التراويح اجماع الصحابة وذكر الحلواني ولا باس
ولا باس بان يقرا بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون
وفي الشافي كان عليه الصلوة والسلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال
والاكرام وكذا عن البقالي **قوله** وفرض القراءة في ركعتي الفرض وعند الشافعي في كل ركعة لانه امر بالقراءة فاريد به الادنى او
الكل كقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران لا يخلو اما ان اريد به الكل او الادنى والادنى غير مراد فتعين الكل وقال عم لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة ولانه عم قرا في الاربع
فكان بيانا لمجمل الاية وتقيس على الركوع والسجود وعند مالك في ثلث ركعات اقامة للاكثر مقام الكل واظهارا للنقصان
الشفع الكامل لان الصلوة ركعتان زيدت في الحضر واقرت في السفر وعند ابي بكر الاصم ليس بركن اصلا لان الافعال
اصل في الصلوة والاقوال زينة لها ولهذا يجب العاجز عن الاقوال القادر على الافعال بالصلوة وبالعكس لا يخاطب وقياس
على سائر الاذكار وعند الحسن في ركعة لان الامر لا يقتضي التكرار ولكنا اوجبنا في الثانية بدلالة النص لاستوائهما
ثبوتا وسقوطا وقدرا ووصفا والشفع الثاني لا بكل للاول لاختلافهما سقوطا في السفر ووصفا وقدرا فلا يلحق
بالاول دلالة والصلوة فيما روي مذكورة صريحا فانصرفت الى الكاملة وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي صلوة
وقوله فتعين الكل قلنا الكل ركعتان نظرا الى الاصل ولا اجمال في النص فلا يحتاج الى البيان ولا يقال ادعوا

قوله

والسجدة والمرابعة ايضا وهو مذهب ابي بكر رحمه في كل ركعة لانه سوّى بينهما في الركعات كلها وقال في القراءة في الاوليين
قراءة في الاخريين يعني رواه عنه وخير في الاخريين بين ان يقرأ او يسبح او يسكت والافضل ان يقرأ وقدر قوله
وكل الوتر والنفل يعني القراءة واجبة في جميع ركعات الوتر والنفل لان كل شفع من النفل صلوة على حدة فالقيام الى الثالثة
كتحريمة مبتدأة حتى قالوا يستفتح في الثالثة واما الوتر فللاحتياط لانه سنة عندهما فيجب القراءة في الكل نظرا اليه وبالنظر
الى مذهبه لا يجب فيجب احتياطا لانه لما كان يؤدي ما ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه قوله ولزم اتمام نفل شرع فيه قصدا ولو
عند الطلوع والغروب يعني لو شرع في النافلة ثم افسدها قضاها وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم على المتبرع
ما لا يتبرع به وما على المحسنين من سبيل وهذا لان اول الصلوة لا يتعلق بآخرها وكذا العكس وهو في الاول متبرع فكذا
في آخرها ولنا ان ما ادى وقع قربة فلزمه الاتمام ضرورة صيانته عليه وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا
ثم وجب لصيانته قوله ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاء الفعل اولى اذ الفعل اقوى والبقاء اسهل
ولما وجب عليه القضاء بتركه ضرورة ثم لو شرع في النفل عند الغروب والطلوع او الزوال وافسده يجب عليه القضاء خلافا
لزفر قياسا على صوم يوم العيد لكنا ان الشارع في الصوم مباشر للمعصية اذ لا يراد الوقت فيه صوم فكان منهيا عنه فلا يكون
مأمورا بقطعه فكان له ان يؤمر بقضائه وان الشارع في الصلوة غير مباشر للمعصية لان ما شرع فيه ليس بصلوة لانها لا تتم الا
بالركعة فلا يكون منهيا عنه فيؤمر بالقضاء قوله قصدا احتراز عن الشروع ظنا كما اذا ظن انه لم يصل الظهر فشرع فيه
فتذكر انه قد صلاه صار ما شرع فيه نفلا لا يجب اتمامه حتى لو نقضه لا يجب القضاء قوله وقضى ركعتين لو نقض في الشفع الاول
او الثاني يعني شرع في اربع ركعات من النفل وقطعها قبل القعود قضى ركعتين عندهما اذ لا يجب بتحريمة الاول الا ركعتان
في المشهور وعن ابي يوسف يلزمه قضاء الاربع لان الشروع ثبت بالتحريمة وكذا الايلزمه تجديد التحريمة ان قام الى الثالثة
والشروع ملزم كالنذر فلزمه جميع ما نوى ولهما ان التحريمة عقدت على الابتداء وليست فيه والشروع بعقبها اوجب
القضاء بالافساد لصيانته ما ادى فاذا لم يشرع في الاخريين بعد ما كان الافساد امتناعا عن الشروع فلم يجب
القضاء ولكن لما كان شرعا فانما لزم بالشروع ما شرع فيه وما لا صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية فانه لا صحة
للاولى الا بها لنهيه عن البتراء وصحة الشفع الاول لا يفتقر الى الثاني اذ لو فسد لا يفسد الاول ولو قطعها بعد
القيام الى الشفع الثاني وقد قرأ في الاوليين قضى ركعتين لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة كتحريمة
مبتدأة فيكون ملزما بالشروع ولو افسد قبل الشروع فيها لم يقض الاخريين خلافا لابي يوسف وعلى هذا سنة الظهر لانها
نافلة سنت بالمواظبة وقيل يقضي اربعا لانها كصلوة واحدة حتى لو انتقل الشفيع من الشفع الاول الى الثاني بعد
ما اخبر بالبيع لا يبطل شفعته ولو انتقل في النفل المطلق يبطل والمخيرة لو انتقلت الى الشفع الثاني لا يبطل خيارها
وفي النفل المطلق يبطل فعلم انها كصلوة واحدة قوله كما لو ترك قراءة شفعيه اي شفعي النفل او الاول او الثاني اي لو ترك في
الشفع الاول او في الشفع الثاني او احدى الثاني او احدى الاول اي لو ترك في احد شفعي الثاني او احد الشفع الاول او الاول واحدى
الثاني اي لو ترك الشفع الاول وفي احدى الشفع الثاني لا غير قضاء الركعتين ليس بما عين هذه الصور واربع او قضى اربعا لو

ترك

ترك في احدى كل شفع او في الثاني واحدى الاول لانه اعلم ان هذه المسئلة على ثمانية اوجه منها اتفاقية وهي ان يصلي اربع ركعات ولم يقرأ
في الاوليين فقط او في الاخريين لا غير او في احدى الاوليين مع كلا الاخريين او في الاوليين واحدى الاخريين اعاد
ركعتين اتفاقا وقد اختلف في اربعة منها احدها ما لم يقرأ فيهن شيئا اعاد ركعتين عندهما وعند ابي يوسف اربعا
والثانية قرأ في احدى الاوليين فقط اعاد اربعا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد ركعتين والرابعة قرأ في احدى
الاخريين لا غير اعاد ركعتين عندهما وعند ابي يوسف اربعا والاصل ان عند محمد ترك القراءة في الاوليين او في احديهما
يبطل التحريمة لانها تعقد للافعال وقد فسدت بترك القراءة فيفسد ما عقد لها وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع
الاول لا يبطل التحريمة لكن يفسد الاداء لان القراءة ركن زائد لان للصلوة وجودا بدونها حقيقة كما في الاخرى والامي
وحكما في المقتدي لكن لا صحة للاداء الا بالقراءة وفساد الاداء لا يكون اقوى حالا من ترك الاداء لان الفعل ثابت
الاصل فايت الوصف فيكون اقوى من فايت الاصل والوصف وترك الاداء لا يفسد التحريمة وعند ابي حنيفة ترك القراءة
في الاوليين يبطل التحريمة لما قلنا لمحمد وفي احديهما لا لان كل شفع من النفل صلوة على حدة وفساده بترك القراءة
في ركعة مجتهد فيه لان عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يقتضي الفساد فحكمنا بالفساد في حق وجوب القضاء
اعمالا للدليل الدال على فرضية القراءة في الركعتين وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني اعمالا للدليل الدال
على فرضية القراءة في ركعة احتياطا في البابين قوله ولا قضاء لو تشهد او لا اتم نفلا بعد نية قوله وقضى ركعتان لو نقض في الشفع
الاول او الثاني يعني لو افتتح التطوع ونوى اربع ركعات ثم تكلم على رأس الركعتين بعد ما قعد قدر التشهد لا يلزمه شيء
عندهما وهو قول ابي يوسف الآخر وكان ابو يوسف الاول يقول اولا بانه يلزمه اربع ركعات اعتبارا بالنذر ولهما انه لم يجب
عليه فرض آخر بنيته وتم الشفع الاول قوله او شرع ظانا انه عليه معطوف على قوله لو تشهد او لا معناه المسئلة وان فهمت كما سبق
وهو قوله ولزم اتمام نفل شرع فيه قصدا فهنا جزء منها يعني اذا شرع في صلوة ام صوم على ظن انه عليه ولم يكن عليه شيء
فقطع لم يجب عليه قضاؤه وقال زفر عليه قضاؤه لان الموجود بعد الشروع عبادة لانعقادها سببا لاستحقاق الثواب
وصيانتها عن البطلان واجب بالنص ولا صون الا بالاتمام فيكون واجبا وقطع العبادة الواجبة الاتمام موجب
بالقضاء واعتبارا بالشروع في التطوع ولنا انه لم يوجد منه الالتزام من حيث دلالة انما الصريح فبالنذر ولم يوجد واما
الدلالة فبالشروع لا على اسقاط الواجب اذ الظاهر ممن يعتقد وجوب صيانة العمل عن البطلان ان لا يشرع فيه الا
ملزما للاتمام وقد فقد ايضا فانه شرع لاسقاط الواجب عن ذمته والزامه ما لم يلتزم صريحا ولا دلالة منتف للتنافي
المعروف قوله او لم يقعد في وسطه معطوف على ما عطف عليه قوله او شرع ظانا يعني اذا تطوع باربع ركعات ولم يقعد
على رأس الثانية فسدت عند محمد وزفر وهو القياس وقالا لا تفسد وهو الاستحسان بناء على ان القعدة في كل شفع
من النوافل فرض عنده وعندهما لا لان كل شفع من النفل صلوة على حدة بدليل انه لا يتعلق جوازه بغيره والقعدة
في كل صلوة فرض ولهما ان الفرض هي القعدة في آخر الصلوة كما في الظهر ونحوها والاربع اذا اديت بتحريمة واحدة
كان الكل صلوة واحدة فيفترض فيها قعدة واحدة واذا اديت بتحريمتين كانتا صلاتين فيفترض فيهما قعدتان

والثالثة في احدى الاوليين واحدى الاخريين اعاد عندهما اربعا وعند محمد ركعتين

الابريا

على ما عطف عليه

عليه الاتمام وجب

الشروع

قوله ومن قوله عم لا يصلي بعد صلوة مثلها فرضية القراءة في كل النفل وهذا ليس في نسخة صدر الشريعة يعني لا يصلي النفل بعد الفرض
مثل الفرض بل يصلي النفل ويقرأ في الركعات كلها ويصلي المكتوبة ويقرأ في الركعتين الفاتحة وسورة وفي الاخريين الفاتحة
وحدها وانما حمل على هذا لانه حديث ثبت خصوصه بالاجماع فان الرجل يصلي ركعتي الفجر ثم الفرض ويصلي ركعتي الظهر الى
ثم ركعتي السنة واربعا قبل الظهر ثم الظهر في الاقامة فلا يستقيم حمله على وجه يجيء وقد قال بعض مشايخنا ان المراد به الزجر عن تكرار
الجماعة في المساجد وهذا تاويل حسن فيكون حجة على الشافعي وقال بعضهم اراد به ان لا يقضي المرء ما اداه من الفرايض بوهم
وقال بعضهم اراد به ان الفايتة اذا قضيت لا تقضى من اليوم في وقت تلك الصلوة فان النبي صلعم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة
التعريس قال له اصحابه من الغد الا نعيد صلوة الامس فقال ان عم انه تعالى ينهاكم عن الربوا فيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام في
الجامع الصغير قوله فرضية القراءة في كل النفل مشكل لانه خبر الواحد فكيف يثبت الفرضية وان كان مشهورا انه متا ولكما ذكرنا
فلا يوجب العلم ولا يقال انه بيان لما اجمل في النص فصار كخبر المسح على الرأس لانه ليس بمحل لما عرف وكان مجملا لقيل
بفرضية الفاتحة وضم السورة قوله ويتنفل قاعدا مع قدرة قيامه ابتداء لقوله عم صلوة القاعد على النصف من صلوة القايم
وليست صلوة المعذور على النصف بل هو مثل صلوة القايم فعلم ان هذا في حال عدم العذر في النوافل ثم قيل يقعد متربعا والصحيح
ان يقعد كما في التشهد لانه عهد مشروعا في الصلوة قوله وكره بناء لا بعذر اي كره ان يتنفل قاعدا مع القدرة على القيام وفي حالة
العذر لا يكره وقالا لا يجوز لان يقعد اذا شرع قايما في غير حالة العذر لهما ان الشروع ملزم كالنذر ولو نذر ان يصلي قايما
يصلي قايما لا يجوز فكذا هذا وله ان ابتداء النفل قاعدا يجوز فالبقاء اولى لانه اسهل وقولهما الشروع ملزم قلنا لا لذاته
بل لصيانة المؤدي من العبادة عن البطلان وصيانة هذه العبادة وجودها لا يفتقر الى القيام بخلاف النذر لانه ملزم
بذاته فاشبه النذر بالحج ماشيا فانه ملزم للمشي حتى لو تركه لزمه دم ولا كذلك الشروع في الحج ماشيا فانه لو تركه لم يلزمه شيء
اراد المصنف بحال الابتداء حال الشروع وبحال البقاء حال وجود ما لا بد بعد الشروع قوله وراكبا موميا خارج المصر الى غير
القبلة يعني يجوز ان يتنفل راكبا موميا خارج المصر الى غير القبلة ولو على سرجه قذر بلا اشتراط قبلة ابتداء لانه صلعم
صلى على حماره موميا متوجها الى خيبر يومي ايماء ولان النافلة غير مختصة بوقت فلو لزم النزول والاستقبال لتعذر به
ومعنى الاثر ان لم ينزل يتضرر بانقطاعه عن الخير الموضوع وعن القافلة وان نزل يتضرر بانقطاعه عن القافلة وقيل ان
كان في موضع الجلوس او الركابين قذر اكثر من قدر الدرهم لم يجز والصحيح انه يجوز لان الاركان اقوى من الشرايط فلما
سقط اعتبار الاركان للحاجة لان يسقط شرط طهارة المكان اولى ولا يصلي المكتوبة على دابته بلا عذر لانها
مختصة باوقات محصورة فلا يشق عليه النزول لادائها ويتنزل للوتر عنده لانه واجب وعندهما لا كالسنن وعند ابي
حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها موكدة وقيل جاز ان يكون هذا البيان الاولى دون الوجوب ويصلي المكتوبة على الدابة اذا
كان جموحا لو نزل عنها لا يمكنه الركوب الا بمعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب ولا يجد من يركبه او كان في طين لا يجد
على الارض مكانا يابسا او كان في البادية على الراحلة والقافلة تسير وانه يخاف على نفسه وماله لو نزل وكذا بعذر
المطر وخوف العدو والسبع لان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع والتقييد بان خرج من مصره فرسخين يتطوع
على دابته لانه في معنى المسافر ولا يجوز في المصر عند ابي حنيفة وعند محمد يجوز ويكره وعند ابي يوسف لا يكره لانه عم

كان يركب

كان يركب الحمار في المدينة وكان يصلي به راكبا فلما ما هو شاذ فيما تعم به البلوي فلا ينتصب حجة اذ القياس يأبى جوازه
لما فيه من تفويت الاركان والنص ورد خارج المصر والمصر ليس في معناه اذ يسره في المصر ليس بممتد فلا يغلب قوله
فلو افتتحه راكبا ثم نزل بنى وبعكسه فسد يعني اذا افتتح التطوع راكبا ثم نزل بنى وان صلى ركعة نازلا ثم ركب يستقبل
قيل لان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير لاحتياجه الى استعمال يديه وقيل ان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على
النزول فان اومى جاز وان نزل ركع وسجد صح ايضا واحرام النازل انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يجوز فلا
يقدر على ترك ما وجب عليه بلا عذر وعن ابي يوسف يستقبل فيهما لانه ان بنى بعد النزول كان بناء القوي على
الضعيف وذا لا يجوز كمريض موم قدر على الركوع والسجود في اثناء الصلوة وكذا عن محمد اذا نزل بعدما
صلى ركعة وعن زفر يبني فيهما لانه لما جاز له افتتاح التطوع على الدابة بالايماء مع قدرته على النزول فالاتمام
اولى قوله سن التراويح عشرون ركعة بعشر تسليمات وعند مالك ست وثلثون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعد خمس
ترويحات لكل ترويحة تسليمتان وجلسة بعدهما بعد التسليمتين قدر ترويحة الطلام في التراويح في كيفيتها
وهي عشرون ركعة لانه صلعم صلاها بجماعة عشرين ركعة بعشر تسليمات وعند مالك ست وثلثون
ركعة اتباعا لعمر وعلي رضي الله عنهما وما قلنا هو المشهور من الصحابة والتابعين وما روي مالك غير مشهور
وصفتها وهي سنة في الصحيح من المذهب كذا روي عن ابي حنيفة رح لقوله صلعم ان الله تعالى فرض عليكم صيامه
وسننت لكم قيامه وقد صح انه صلعم اقامها في بعض الليالي وبين العذر في ترك المواظبة عليها وهو
خشية ان يكتب علينا ثم واظب عليها الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقال عليه
الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وهي سنة الرجال والنساء وقال بعض
الروافض سنة الرجال دون النساء وقال بعضهم سنة عمر وعندنا هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما روينا والسنة فيها الجماعة عند الجمهور على سبيل الكفاية حتى لو ترك اهل مسجد اساؤا ولو اقامها
البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة ولم يكن مسيئا فقد تخلف بعض الصحابة رضي الله عنهم وعن
ابي يوسف من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام فالصلوة في بيته افضل والصحيح ان للجماعة في البيت
فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فهو حاز احدي الفضيلتين وترك الفضيلة الزايدة والامام
والقوم يأتون بالثناء في كل ركعة تكبيرة الافتتاح ويستحب الجلوس بين الترويحتين قدر ترويحة وكذا
بين الخامسة والوتر لتعارف اهل الحرمين غير ان اهل مكة يطوفون بين كل ترويحتين سبوعا واهل
المدينة يصلون بدل ذلك اربع ركعات واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا
والاستراحة على خمس تسليمات يكره عند الجمهور لانه خلاف اهل الحرمين ووقتها فان جماعة من مشايخ بلخ
الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده قبل الوتر وبعده وقيل ما بين العشاء والوتر حتى لو صلاها
قبل العشاء او بعد الوتر لم يؤدها في وقتها والجمهور على ان وقتها ما بين العشاء الى الفجر حتى لو صلاها

قبل العشاء او بعد الوتر لم يؤد ولو صلى وقتها او الجمهور على انه بين العشاء لم يجز ولو صلاها بعد الوتر يجوز لانها
نوافل سنت بعد العشاء فاشبهت التطوع المسنون بعد العشاء قوله والسنة فيها اي التراويح الختم مرة
ولا يترك اي الختم لكسل القوم ويختم في الليلة السابعة والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين
فضيلة وثلث مرات في كل عشر مرة افضل ولا يترك بعد التشهد الصلوات والاستغفار ان علم انه يثقل على القوم
قوله ولا يوتر بجماعة خارج رمضان للاجماع ولا يصلي تطوع بجماعة الا قيام رمضان وعن شمس الائمة ان
التطوع بالجماعة يكره اذا كان على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد بواحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى
اقتدى ثلثة بواحد اختلف فيه وان اقتدى اربعة بواحد كره اتفاقا فصل في الكسوف بواحد
يصلي امام الجمعة بالناس ركعتين الاصل فيه حديث ابن مسعود رض قال انكسفت الشمس يوم مات ابرهيم ابن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس انكسفت الشمس لموته فقال صلعم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله
لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوته فاذا رأيتم شيئا من هذه الاهوال فافزعوا الى الصلوة وسببها الكسوف
لانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وشرط جوازها ما هو شرط ساير الصلوة وصفتها انها سنة لمواظبته
عليه الصلوة والسلام على ذلك وقيل واجبة للامر وكيفيتها ان يصلي الامام ركعتين كل ركعة بركوع واحد
وسجدتين كساير النوافل ويقرأ فيهما ما احب وعند الشافعي بركوعين لرواية عايشة وابن عباس
رض انه عم صلى صلوة الكسوف باربع ركعات واربع سجدات وصورة صلوة الكسوف عنده انه يقوم
في الركعة الاولى ويقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة البقرة ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غير
ذلك ما يعدلها ثم يركع ويمكث في ركوعه مثل ما مكث في قيامه هذا ثم يرفع رأسه ويقوم ويقرأ سورة
آل عمران ان كان يحفظها وان كان لا يحفظها يقرأ غيرها ما يعدلها ثم يركع ثانيا ويمكث في ركوعه مثل ما مكث
في قيامه هذا ثم يرفع رأسه ثم يسجد سجدتين ثم يقوم فيمكث في قيامه ويقرأ فيها مقدار ما يقرأ في القيام الثاني
في الركعة الاولى ويمكث في ركوعه مثل مكثه في هذا القيام ثم يقوم ويمكث في قيامه مثل ما مكث في الركوع ثم يرفع رأسه
ويقوم ثلثي قيامه في القيام الاول من هذه الركعة الثانية ثم يسجد سجدتين ويتم الصلوة كذا في المحيط ولنا مثل
حديث عبد الله بن عمرو والنعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب بالفاظ مختلفة ان النبي صلعم صلى في كسوف
الشمس ركعتين كاطول صلوة كان يصليها فانجلت الشمس مع فراغه منها وما قلنا اقيس اذ اما ان يعتبر بالنوافل
او بالفرايض والواجبات وايا ما كان فلا يكون ركوعان واما حديث عايشة رض فمحمول على ان الرجال بالصف فيهما
بامور الجماعات من النساء لقربهم وابن عباس في صف الصبيان في ذلك الوقت ويصلي بهم الامام الذي يصلي
الجمعة كيلا تقع الفتنة في التقدم والتأخر قوله كالنفل اي كما في بقية النافلة بلا اذان ولا اقامة ويحتمل
ان يكون احترازا عن قول ابي يوسف فانه قال كهيئة صلوة العيد ويحتمل ان يريد تطويل القيام الذي يكره
في جماعات المكتوبات وتطويل الركوع والسجود وذكر ما شاء من الدعوات والاستغفار والابتهال والتضرع

الى الله

الى انه تعالى حين قبل يطول الركوع قدر قراءة مائة آية وانها من خصايص النوافل دون الفرايض قوله
مخفيا مطلق لا حال من الضمير الذي في يصلي قراءته بالنصب مفعول مطلق لا فيهما اي في الركعتين اما الاخفاء
ففيه خلاف ابي يوسف فانه يقول يجهر لانه عم جهر في صلوة الكسوف رواه عايشة رضي الله
عنها ولنا حديث ابن عباس رض انه صلى الله عليه وسلم لم يسمع منه حرف من قراءته في صلوة الكسوف والترجيح لنا
لان الحال اكشف على الرجال من النساء لقربهم منه صلعم واما التطويل في القراءة فبيان للافضل لان فيه
متابعة النبي صلعم ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما
طول الآخر قوله ويدعو بعدها اي بعد الركعتين يدعو حتى تنجلي اي تنكشف الشمس لقوله عم اذا رأيتم من هذه الافزاع فارغبوا
شيئا فارغبوا الى الله تعالى بالدعاء والسنة في الادعية تاخيرها عن الصلوة ثم الامام في هذا الدعاء
بالخيار ان شاء جلس مستقبل القبلة ودعا وان شاء قام ودعا وان شاء استقبل الناس بوجهه ودعا
ويؤمن القوم وقال شمس الائمة الحلواني هذا احسن ولو قام واعتمد على عصاه او على قوس له ودعا كان
ذلك حسنا ايضا كذا في المحيط قوله ولا يخطب لانه لم ينقل ولو كانت لنقلت وفيه خلاف الشافعي فانه يقول يخطب
خطبتين بعد السلام كما في العيدين واحتج بما روي عن عايشة رضي الله عنها قالت كسفت الشمس على عهد رسول
الله صلعم فصلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه فيها قلنا الحديث محمول على ان النبي صلعم احتاج الى الخطبة بعد صلوة
الكسوف لان الناس كانوا يقولون انها كسفت لموت ابرهيم فاراد ان يخطب حتى يرد عليهم ذلك او
يقال معنى قوله خطب دعا والدعاء يسمى خطبة قوله وان لم يحضر اي الامام الجمعة صلوا فرادى ركعتين
او اربعا تفاديا عن الفتنة ولان هذا من الاخفى التطوع وفي التطوعات اداؤها فرادى ان شاء
ركعتين وان شاء اربعا وذلك افضل كذا في المبسوط قوله كالخسوف اعلم انه ليس في الخسوف جماعة لتعذر
الاجتماع بالليل او لخوف الفتنة وانما يصلي كل واحد بنفسه لقوله عم اذا رأيتم شيئا من هذه الاهوال
فافزعوا الى الصلوة اي التجئوا اليها وقال الشافعي يصلي في خسوف القمر بجماعة ايضا لما روي عن ابن
عباس رض انه صلى بهم في خسوف القمر وقال صليت كما رأيت رسول الله عم يصلي وذهب اصحابنا في ذلك
الى ان خسوف القمر كان على عهد رسول الله عم ككسوف الشمس بل اكثر فلو صلى بجماعة لنقل ذلك عنه نقلا
مستفيضا كما نقل عنه ذلك في صلوة الكسوف قوله ولا جماعة في الاستسقاء ولا خطبة وان صلوا وحدانا جاز
اعلم ان ابا حنيفة قال ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وقال ابو يوسف قال
ومحمد رسول الله عم يصلي فيه ركعتين بجماعة لما انه عم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس رض قلنا
فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده ويجهر فيهما بالقراءة اعتبارا بصلوة
العيد ثم يخطب لما روي انه عم خطب ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند ابي يوسف خطبة واحدة
لان المقصود الدعاء فلا يقطعها بالجلسة ولا خطبة عند ابي حنيفة لانه تبع للجماعة ولا جماعة عنده قوله

وهو ان الاستسقاء دعاء واستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا الآية ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى
ولم يرو عنه غير الدعاء والاستغفار قوله يستقبل بهما اي بالدعاء والاستغفار القبلة وفي بعض النسخ مستقبلا
وهو حال من الراجع والمستغفر الدال عليهما الدعاء والاستغفار تقديره وهو ان يدعو ويستغفر انا مستقبل
القبلة لانه عم استقبل القبلة ودعا قوله بلا قلب رداء اي لا يقلب الامام رداءه عند ابي حنيفة لانه دعاء
فلا يعتبر فيه تغيير الثوب كسائر الادعية وقال محمد يقلب الامام لانه عم قلب رداءه وصفته ان كان
مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل جانب الايمن على الايسر والايسر على الايمن قلنا انه عم كان و
استسقى يوم الجمعة ولم يقلب رداءه ولو كان سنة لما تركه وما رواه كان تفاؤلا بتغيير الهيئة بتغير الهواء
ويحتمل انه عم وحي اليه ان يغير الى التغيير رداءه وهذا لا يوجد في غيره او انما عارضت الاخبار ترك بالقياس
والقياس ان لا يقلب الرداء كما في الكسوف والجمعة والعيدين ولا يقلب القوم ارديتهم خلافا لمالك لانه من
هيئة الخطبة فيأتي به الخطيب دون القوم كالقيام قوله وحضور ذمي اي بلا حضوره تعى ولا يحضر اهل الذمة
للاستسقاء وقال مالك ان خرجوا لم يمنعوا لان خروجنا للدعاء وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه
يخرج لتنزل الرحمة وانما تنزل عليهم اللعن والسخط وانما يخرجون الى الاستسقاء ثلثة ايام متتابعة مشاة
لا على ظهور دوابهم في ثياب خلق او غسيلة مرقعة متذللين خاضعين ناكسي رؤسهم ثم في كل يوم يقدمون
الصدقة قبل الخروج ثم يخرجون ولم ينقل اكثر من ثلثة ايام ولا يخرج المنبر وقال ابو يوسف ان شاء رفع يديه
في الدعاء وان شاء اشار باصبعه والله اعلم باب ادراك الفريضة من شرع في فرض فاقيمت اي من شرع
في فرض منفردا فاقيمت لهذا الفرض والضمير في اقيمت يرجع الى الاقامة كما يقال ضرب ضرب كذا ذكره
صدر الشريعة وقال صاحب النهاية اراد بالاقامة شروع الامام في الصلوة لا اقامة المؤذن فانه لو اخذ
المؤذن في الاقامة والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة فانه يتم ركعتين بلا خلاف بين اصحابنا كذا قاله بيان فانه يتم ركعتين
شمس الائمة الحلواني قوله ان لم يسجد للركعة الاولى جملة شرطية وجزاؤه قوله قطع واقتدى تعى اذا لم يقيد
الركعة الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح لانه محل الرفض والقطع للاكمال اكمال وليس ليحكم
الصلوة حتى لا يحنث به لو حلف لا يصلي بخلاف النفل لو شرع فيه وهو قايم في الركعة الاولى انه لا يقطع بل يتم لو شرع
شفعا ثم يدخل في الفرض لان ذلك القطع ليس للتكميل وانما يقطع نفلا لازما فلم يجز ولو كان في السنة
قبل الظهر فاقيم او قبل الجمعة فخطب يقطع على رأس الركعتين لانهما نوافل سنت وقيل يتمها اربعا لانها
كصلوة واحدة لما مر والقطع هنا للتحرير ليس للاكمال بخلاف الفرض قوله او سجد ان للركعة الاولى وهو في غير
رباعي بان صلى ركعة من الفجر او المغرب فاقيم قطع ويقتدي لانه ان لم يقطع وصلى ركعة اخرى يتم صلوته
في الثنائي والاكثر حكم الكل فيفوته الجماعة وكذا اذا قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بالسجدة وبعد الامام ويوجد الاكثر في الثلاثي
لا يشرع في صلوة الامام لكراهة التنفل بعد الفجر وكذا بعد العصر قلنا وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية
لان التنفل بالثلاث مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة امام ولو شرع يتم اربعا لانه احوط اذ فيه زيادة الركعة
وموافقة السنة احق لان مخالفة الامام مشروع في الجملة كالمسبوق فيما يقضي والمقيم اذا اقتدى بالمسافر

ومخالفة

ايه ؟ ومخالفة السنة لم يشرع اصلا ولهذا قال ابو يوسف في رواية الحسن انه يدخل مع الامام ويتم اربعا في اربع
اي في الرباعي وضم اليها اخرى قطع واقتدى بعدما صلى ركعة من الظهر ونحوه يتم شفعا صيانة للمودى عن البطلان وتحصيلا
احرازا لفضيلة الجماعة فان قيل لو ضم يفوته فضيلة تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك اولى من ابطال العمل اذ صيانة العمل عن البطلان
واجب وادراك تكبيرة الافتتاح لا فان قيل لو كانت واجبة يحرم الابطال لصيانة جماعة يحتمل قلنا بانه ابطال صورة تكميل
معنى والمعاني احق بالاعتبار من الصور قوله وضم اليها حال من قوله او فيه تقديره او سجد للركعة الاولى وهو حامل في
الرباعي وقد ضم الى الركعة الاولى ركعة اخرى قطع واقتدى حتى لو ضم اليها اخرى لا يقطع بل يتم فاذا ضم قطع واقتدى
قوله وان صلى ثلثا منه اي من الرباعي يتم ثم يقتدي متنفلا الا في العصر اي لا يقتدي فيه متنفلا تعى اذا صلى ثلثا من
الظهر يتمها لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقيدها بالسجدة حيث يقطعها لانه
محل الرفض لان ما دون الركعة محل الرفض لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة او في ركوعها ما دون الركعة
ليس لها حكم الصلوة على ما ذكرنا فكان محل الرفض ويتخير ان شاء عاد فقعد وسلم ليكون الخروج على وجه المشروع
وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلوة الامام فينقطع الاول ضمنا وذكر السرخسي انه يعود الى التشهد لا محالة له
لانه اراد الخروج عن صلوة معتد بها والخروج عن صلوة معتد بها لم يشرع الا بالقعدة ثم اذا عاد الى القعدة
قال بعضهم يقرأ التشهد ثانيا لان القعدة الاولى لم تكن قعدة ختم وقال بعضهم يكفيه التشهد الاول لان بالعود
الى القعدة يرتفض القيام وجعل كانه لم يوجد اصلا فكانت هذه القعدة هي القعدة الاولى وقد تشهد فيها
ثم يسلم تسليمتين عند بعضهم لانه تحلل من القربة فكان بالتسليمتين وعند بعضهم يسلم تسليمة واحدة لان التسليمة
الثانية للتحلل وهذا قطع من وجه واذا انتهى يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة لان الفرض لا يتكرر في وقت
واحد فان قيل التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان قلنا ذلك اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا
ادى الامام الفرض والقوم النفل فلا وكذا الجواب في العشاء والعصر الا انه بعد العصر لا يشرع في الجماعة متنفلا
اذ التنفل بعد العصر مكروه قوله كره خروج من لم يصل من مسجد اذن فيه للمقيم جماعة او ان ينتظم به امر جماعة
اخرى بان يكون مؤذن مسجد او امام قوله اذن فيه صفة لمسجد تعى لو دخل مسجدا قد اذن فيه يكره له ان يخرج
حتى يصلي لقوله عم لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع الا ان يكون
امام قوم او مؤذنا يتفرق الناس في مسجد حيه بغيبته لانه ترك لصفة الجماعة صورة تكميل للجماعة التي يريدها
معنى الا انه ينتظم بخروجه امر جماعته قوله ولمن صلى معطوف على قوله للمقيم جماعة اي لا يكره الخروج من المسجد لمن صلى
الظهر والعشاء مرة الا عند الاقامة تعى اذا صلى الظهر والعشاء فله ان يخرج لان الاذان دعاء لمن لم يصل لا لمن يصلي
الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا فالاستثناء في قوله الا عند الاقامة متعلق
بقوله ولمن صلى الظهر والعشاء ولا تعلق له بقوله للمقيم جماعة اخرى لا يكره له الخروج وان اقيمت لانه لا يتهم
بالخروج عند الاقامة لانه يقصد الاكمال وهو اهم الجماعة التي يتفرق بغيبته قوله ومن صلى الفجر او العصر او المغرب

ملخ ح وان اقيمت للركعة التنفل بعدها قوله ويترك سنة الفجر ويقتدي من لم يدركه ح اى من لم يدرك الفجر اى فرض الفجر بجماعة
ان اداها اى سنة الفجر ومن ادرك ركعة منه اى من الفجر صلاها اى سنة الفجر وفى قوله من لم يدركه تسامح العاملين وعما يترك
ويقتدي اعلم ان من انتهى الى الامام فى صلوة الفجر وهو لم يصل سنة الفجر ان خشي فوت الفرض بجملته دخل مع الامام لان
ثواب الجماعة اعظم والوعيد بالترك الزم وان خشي فوت الفرض بجملته دخل مع الامام لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد
والوعيد بالترك الزم وان خشي ان يفوته ركعة منه ويدرك الاخرى يصلي ركعتي سنة الفجر عند باب المسجد ثم يدخل مع الامام
لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين وان كان يرجو ادراك التشهد بعدما يركعتي سنة الفجر عندهما خلافا لمحمد بناء على
مسئلة الجمعة وحكي عن الفقيه اسمعيل الزاهد كان يقول ينبغي ان شرع في السنة ثم يقطعها ويدخل الامام حتى يلزمه بالشروع
فيتمكن من القضاء بعد الفجر قال الامام السرخسي ليس هذا بقوي فان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى مما وجب بالنذر
وقد نص محمد ان المنذور لا يودي بعد الفجر قبل الطلوع ثم هذا ايضا امر بالاتيان على قصد ان يقطعها وهذا غير مستحسن
شرعا كذا ذكره الامام التمرتاشي والقاضي خان قوله ولا يقضيها اى سنة الفجر الا تبعا للفرض يعني اذا فاتته ركعتا
الفجر لا يقضيها قبل طلوع الشمس بالاتفاق بيننا لان صفة السنة فاتت بذهاب وقتها فاشبه مطلق النفل وهو مكروه بعد
الصبح ولا بعد ارتفاعها عندهما وقال محمد احب الى ان يقضيهما الى وقت الزوال ثم قيل لا خلاف لان عند محمد لو لم يقض
لا شيء عليه وعندهما لو قضى لكان حسنا وقيل الخلاف متحقق فلو قضى كان نفلا عندهما وسنة عنده له انه عم قضى ركعتي الفجر
غداة ليلة التعريس ولهما ان الاصل لا يقضى السنة لان القضاء تسليم مثل الواجب فيختص به الا ان النص ورد في
قضائها تبعا للفرض فيبقى ما وراءه على الاصل وانما يقضي تبعا له وهو يصلي بجماعة او وحده الى وقت الزوال وبعده لا يقضيها
لان النص ورد في الوقت المهمل فلا يصح ان يقاس عليه وقت فرض آخر مع انه وقته كالمشغول به وذكر في الجامع الصغير
لقاضي خان انه يقضيها بعد الزوال ان تركها مع الفرض وهو قول بعض اصحابنا واحد قولي الشافعي قوله وترك سنة
الظهر في الحالين وايتم اى اقتدى يعني يترك سنة الظهر سواء يدرك الفرض ان اداها او لا واقتدى بالامام لانه يمكنه
اداؤها في الوقت بعد الفرض هو الصحيح وقال بعضهم انه لا يقضيها وهذا غير سديد للحديث من فاته الاربع
قبل الظهر قضاها بعده قوله ثم قضاها اى سنة الظهر قبل شفعه وهذا قول ابي يوسف وعند محمد يقضيها بعد شفعه وذكر صدر
الشهيد الاختلاف على العكس وقيل الاختلاف بناء على انه نفل مبتدأ او سنة فمن قال انه نفل لا يقدمه على الركعتين
لانه لو بدأ بها لفاتته الركعتان عن وقتهما ومن قال انه سنة يقدمه عليهما لان كل واحد منهما سنة الا ان احديهما فائتة
والاخرى وقتية فيقدم الفائتة على الوقتية فان خرج الوقت لم يقضه وحده ولا تبعا قوله وغيرهما اى وغير سنة
الفجر وسنة الظهر لا يقضي اصلا لا في الوقت ولا بعد الوقت لانه اضعف منهما لما بينا قوله ومدرك ركعة من ظهر غير مصل
جماعة بل مدرك فضلها قوله جماعة منصوب على الظرفية يعني من ادرك ركعة من الظهر ولم يدرك الثلث فانه
لم يصل الظهر بجماعة بل ادرك فضل الجماعة اصلها كما ذكر في الجامع رجل قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فادرك
ركعة لم يحنث لانه لم يصل الظهر لانه منفرد ببعضه حتى لزمه الزيادة اذ الظهر اربع ركعات فانى يصير مصليا له بالجماعة

اذا صلى كله

اذا صلى كله او اكثره ليقوم مقام كله فلو ادرك الثلث حنث وقيل لا ولو قال عبده حر ان ادرك الظهر حنث بادراك
ركعة لان ادراك الشيء ادراك آخره يقال ادركت ايامه اى آخرها قوله واتى مسجدا صلى فيه يتطوع قبل الفرض الا عند
ضيق الوقت قوله اتى مسجدا باضافة اسم الفاعل المعمول لها وقوله صلى فيه صفة لمسجدا اعلم ان من اتى مسجدا قد صلى فيه
فلا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له اذا كان في الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا في غير سنة الظهر والفجر
لان لها زيادة مزية قال عليه الصلوة والسلام في سنة الفجر صلوها وان طردتكم الخيل وقال في سنة الظهر من ترك الاربع
قبل الظهر لم ينله شفاعتي وقيل هذا في الجميع حتى لو صلى المكتوبة بلا جماعة له ان يأتي بسنة الفجر والظهر وكان لا يأتي لانه
عم واظب عليها عند اداء المكتوبة بالجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى ان لا يتركها في كل الاحوال سواء
صلى الفجر بجماعة او لا لانها شرعت لجبر نقصان يمكن في الفرايض كما روينا وحاجة من فاتته الجماعة اليه امس الا
اذا خاف فوت الوقت قوله اقتدى بامام راكع فوقف حتى رفع راسه لم يدرك ركعة يعني من انتهى الى الامام في
ركوعه فكبر ووقف حتى رفع الامام راسه لا يصير مدركا لتلك الركعة ح فصار كما لو ادركه في حقيقة القيام ولم يركع معه
حتى رفع راسه ثم ركع لا يصير مدركا لتلك الركعة فكذا هنا اتفاقا ولنا ان الاقتداء متابعة وشركة وهو لم يتابع ولم يشاركه
لا في القيام ولا في الركوع فلا يكون مدركا لتلك الركعة والخلاف يظهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي
بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر
ولم يركع حتى رفع راسه ثم ركع انه يصير مدركا لتلك الركعة واجمعوا انه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصر مدركا لتلك
الركعة قوله ركع فلحقه امامه فيه اى في الركوع صح اى الركوع يعني لو ركع المقتدي قبل امامه فادركه الامام في الركوع جاز
ويكره وقال زفر لا يجوز لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به وكذا ما يبنيه عليه لان البناء على الفاسد فاسد ولنا ان
الشرط هو المشاركة في جزء وقد وجدت كما في الطرف الاول بان شارك امامه في ابتداء الركوع ورفع راسه قبل
رفع الامام راسه وليس ببناء على الفاسد بل ما اتى به قبل تلاشى وما شاركه فيه كابتداء الركوع اذ الدوام
فيما يستدام له حكم الابتداء **باب قضاء الفوائت** فرض الترتيب بين الفروض الخمسة والوتر فايتا كلها او بعضها
اى ان كان الكل فايتا لا بد من رعاية الترتيب بين الفروض وكذا بينها وبين الوتر وكذا ان كان البعض فايتا
والبعض وقتيا لا بد من الترتيب فيقضي الفايتة قبل اداء الوقتية وهذا عندنا وعند الشافعي الترتيب بين
الفايتة والوقتية وبين الفوايت الخمس مستحب لان كل فرض اصل بنفسه فلا يتوقف جوازه على جواز غيره كالصيامات
والزكوات وهذا لان كونه شرطا يقتضي كونه تبعا وكونه اصلا ينافي التبعية فاستحال الجمع بينهما ولو كان شرطا
لما سقط بالنسيان والكثرة وضيق الوقت لان شرائط الصلوة لا يسقط بها كالطهارة واستقبال
ولنا قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم
ليعد التي صلى مع الامام امر بالاعادة وهو للوجوب وكذا بين الفرض والوتر عند ابي حنيفة اذ الوتر فرض
عملا فيراعى فيه الترتيب وعندهما لا يجب الترتيب بينه وبين فرض آخر لانه سنة فلا يراعى الترتيب فلا ترتيب بين الفرايض

الفجر

ح عندنا خلافا لزفر وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر ايضا هو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام اذ الركوع له حكم القيام حتى لو شاركه فيه جاز مدركا لتلك الركعة ح

ح ثمرة الخلاف ٩

٧ الامام ٩

والسائل فوكا مابينا كلها منصوب على الحال من الضمير في الفرضي اذ هي بين المتروكات يعني فرض الترتيب بين المتروكات
والحال كونها فايتا كلها او بعضها بان فات عنه صلوة فصاعدا الى خمس قوله فلم يجز فجر من ذكر انه لم يوتر وهذا تفريع على
قوله والوتر يعني من صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فهي فاسدة عند ابي حنيفة خلافا لهما لما ذكرنا قوله ويعيد العشاء والسنة
لا الوتر يعني لو صلى العشاء بلا وضوء والآخرين اي صلى السنة والوتر به اي بالوضوء يعني لو صلى العشاء بلا وضوء ثم توضأ وصلى
السنة والوتر ثم علم انه صلى العشاء بلا وضوء يعيد العشاء عنده والسنة لا الوتر لان الوتر واجب فقد اداه في وقته اذ
وقته وقت العشاء لا بعده فلا يلزمه الاعادة وعندهما يعيد الوتر ايضا لانه سنة فكانت تبعا للفرض فلو وجب اعادة
الفرض وجب اعادة ما هو تبع له قوله الا اذا ضاق الوقت استثناء من قوله فرض الترتيب بين الفروض الخمسة حتى لو
خاف فوت الوقت يقدم الوقتية ثم يقضيها لان الترتيب يسقط بضيق الوقت لان اداء الوقتية انما يتاخر الى ما بعد
الفايتة اذا صار وقت التذكر وقتا للفايتة واذا ضاق الوقت لم يصر وقت التذكر وقتا للفايتة لان آخر الوقت
للوقتية بالنص والاجماع والمتواتر من الاخبار فلو قلنا بوجوب تقديم الفايتة بالخبر نسخنا ما بالخبر وذا لا يجوز
بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة لانه امكن العمل بالدليل اذ الكتاب لا يمنع الاداء اول الوقت فلا يلزم النسخ
ولان ثمة يلزم التاخير وههنا يلزم الابطال والتاخير اهون قوله او نسيت اي الصلوة حتى لو نسي صلوة الفجر
ثم ذكرها بعد صلوة الظهر سقط الترتيب فلا يعيد الظهر عندنا خلافا لمالك فانه يقول لا يسقط الترتيب بالنسيان ولا بضيق
الوقت فيعيد الظهر له ان الدليل الموجب للترتيب لا يفصل ولنا ان النسيان لو لم يسقط به الترتيب لفاتت الوقتيات
المؤداة وقد صح ان الوقت بالكتاب فلا يرد بخبر الواحد ولان الترتيب انما يثبت بالخبر وهو ينتني في المتذكر
القادر على تقديم الفايتة والناسي عاجز عن تقديم الفايتة على الوقتية مع نسيان الفايتة فلو كلف لكان تكليف
عاجز وعن زفر ان الترتيب يلزم في صلوة شهر كانه حد الكثرة بان يزيد على شهر لان ما دون الشهر قليل الا
يرى انه لا يجوز السلم الى اجل هو دون الشهر كما لا يجوز السلم الحال على الرواية الصحيحة وما فوق الشهر
كثير والترتيب يسقط بكثرة الفوايت قوله او فاتت ست حديثة كانت او قديمة قلت بعد الكثرة اولا وقيل
الست وما دونها حديثة وما فوقها قديمة كذا في فوايد الجامع الصغير الحسامي يعني اذا صارت الفوايت ستا او اكثر
سقط الترتيب بينها وبين الوقتية كيلا يودي الى تفويت الوقتية وسقط الترتيب ايضا فيما بين الفوايت
لان الكثرة لما اثرت في اسقاط الترتيب عن اغيارها لان يسقط عن انفسها اولى وحد الكثرة ان يصير الفوايت
ستا بالخروج وقت السادسة وعن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة ووجه ظاهر الرواية وهو الصحيح ان كثرة
الفوايت ان يدخل في حد التكرار لانها لم يزد على الخمس وهو صلوة يوم وليلة كان فيه شبهة الاتحاد من حيث الجنسية
فشرط الدخول في حد التكرار ليثبت الكثرة بخلاف الصوم فانه لو شرط التكرار ثمه لزادت الزيادة المؤكدة على الاصل
المؤكدة اذ لا يدخل وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا ثم ان الفوايت نوعان قديمة وحديثة فالحديثة
تسقط الترتيب اتفاقا وفي القديمة اختلاف المشايخ وتفسير القديمة ان شاء الله ولو فات بعض الفوايت حتى قل

مابقي

مابقي عاد الترتيب عند البعض وهو الاشبه لان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج فلما قلت
الفوايت لم يبق الحرج فعاد الحكم الذي قبله وكان هذا نظير الحضانة فانه اذا ثبت المحرم الصغير من الناس سقط ذلك
الحق بالتزوج ثم اذا ارتفعت الزوجية يعود الحق الذي كان يسقط بالتزوج لزوال المانع فكذا ههنا واليه مال
الفقيه ابو جعفر وعند البعض لا يعود الترتيب واليه مال الشيخ ابو حفص الكبير فقال الترتيب قد سقط والساقط
لا يحتمل العود كذا ههنا فان قيل الترتيب اذا سقط بالنسيان وضيق الوقت يعود عند التذكر وسعة
الوقت قلنا قال شمس الائمة السرخسي في الجامع الصغير والاصح عندي ان الترتيب اذا سقط بكثرة الفوايت
لا يعود وان قلت لما انه سقط مراعاة الترتيب في هذه الصلوات والساقط يكون متلاشيا فلا يتصور
عوده فاما بسبب النسيان وضيق الوقت ما سقط مراعاة الترتيب لكنه يعذر للعجز اما عجز الناسي فظاهر
واما العجز عند ضيق الوقت فلئلا يلزم ابطال الحكم الثابت بالكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد
فلما خرج الوقت انعدمت تلك الضرورة فوجد امكان الجمع بين العمل بموجب خبر الواحد وموجب الكتاب على
ما مر قوله فيجوز وقتية من ترك صلوة شهر فندم واخذ يؤدي الوقتيات ثم ترك فرضا هذا تفريع على قوله قديمة كانت
او حديثة فانه اذا اخذ يؤدي صارت فوايت قديمة وهي مسقطة للترتيب فاذا ترك فرضا يجوز مع ذكره اداء
وقتي بعده بيانه رجل ترك صلوة شهر مجانة وفسقا ثم ندم على ما صنع واشتغل باداء الصلوات في مواقيتها
قبل ان يقضي تلك الفوايت ترك صلوة ثم صلى صلوة اخرى وهو ذاكر لهذه المتروكة الحديثة قال بعض المتاخرين
من مشايخنا لا يجوز هذه الصلوة ويجعل الماضي كان لم يكن احتياطا وزجرا له عن التهاون وان يصير المعصية
وسيلة الى التخفيف والتيسير وبعضهم قالوا يجوز وعليه الفتوى لان القديمة ابطلت الترتيب لكثرتها وبالحديثة
ازدادت الكثرة فيتاكد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفايتة لكان ترجيحا بلا مرجح ولو اشتغل بالكل
لفات الوقتي فتعين ما ذكرنا وما قالوا يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوة
لو افتي بعدم الجواز ان يفوت اخرى ثم وثم حتى يبلغ الحديثة حد الكثرة قوله او قضى صلوة الشهر الا فرضا او
فرضين هذا تفريع قوله قلت بعد الكثرة اولا فانه لما قضى صلوة الشهر الا فرضا او فرضين قلت الفوايت
بعد الكثرة فلا يعود الترتيب الا ان يقضي الكل وعند بعض المشايخ ان قلت بعد الكثرة يعود الترتيب
واختار الامام السرخسي الاول قال صاحب المحيط وعليه الفتوى قوله صلى خمسا ذاكرا فايتة فسد
الخمس موقوفا ان ادى سادسا صح الكل ذكر في شرح الطحاوي صورة المسئلة رجل ترك صلوة الفجر
وصلى بعدها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر في اليوم الثاني والظهر مع التذكر ظهر اليوم الثاني
اجماعا وما صلى قبله انقلب صحيحا عند ابي حنيفة وعندهما لا ينقلب وتاركه المبسوط هذه المسئلة
التي يقال واحدة تصحح الخمس وواحدة تفسد الخمس فالواحدة المصححة هي السادسة قبل قضاء
المتروكة والواحدة المفسدة هي المتروكة تقضى قبل السادسة والاصل ان العلة انما تؤثر في غيرها

لاني نفسها الا انها صفة تحل بالمحل فيتغير بها حال المحل ومحال ان تكون العلة محلا لانها حال ثم سقوط الترتيب
حكم والكثرة علة فانما يثبت الحكم اذا ثبت العلة في حق ما بعدها لا في حق نفسها لئلا يؤدي الى تقديم الحكم على
السبب كما اذا ان عبده يبيع ويشتري فسكت الاذن فيما يتجر بعده لا في ذكر البيع الذي يراه وكذا لو كان ثبت ح
الكلب معلما بترك الاكل ثلث مرات يثبت الحل فيما بعد الثلث لا فيها الا انه تقول المعلول يقارن العلة والقلة
والكثرة صفة ذاتية لهذه الجملة وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة
الى اولها بحكمها فثبت الجواز للكل وعاما سائر المستندات مثل مرض الموت والنسخ فالعلة المبيحة للفطر مسيرة فاستندت ح
ثلثة ايام ثم اذا خرج الى المواني قصر وافطر ثم يجعل نقدا للحكم على السبب كذا ههنا وفي المحيط قال مشايخنا وانما من الكونه ح
لا يجب اعادة الفوائت عند ابي حنيفة اذا كان عند المصلي ان الترتيب ليس بواجب وان صلوته جائزة واما اذا
كان عنده فساد الصلوة بسبب الترتيب فعليه اعادة الكل كما قال ابو يوسف ومحمد لان العبد مكلف بما عنده ولا
يبعد ان يتوقف حكم الصلوة المؤداة على ما يظهر في ثاني الحال كمصلي الظهر يوم الجمعة ان ادركها ظهر ان المؤدي
تطوع والا كان فرضا وكمعتادة انقطع دمها فيما دون عادتها فصلت صلوات فان عاودت الدم تبين ان
صلوتها لم تصح وان لم تعد تبين انها صحيحة **قوله** وان قيد الخامسة اي قبل السادسة بطل فرضية الخمس
لا اصلها اي لا اصل الخمس هذا عندنا وعند محمد يبطل اصل الصلوة الخمس لان التحريمة اذا عقدت للفرض قصدا
دلالة اصل الصلوة ضمنا فاذا بطلت الفرضية بما ينافيها بطل ما في ضمنها من ورده لهما ان الفرض يشتمل على الاصل
والوصف فاذا بطل الوصف بما يخصه من المنافية لم يبطل الاصل كما في الصوم **باب السهو** يجب كداه

للسهو بعد سلام واحد سجدتان وتشهد وسلام اذا سها المصلي في الصلوة بزيادة فيها او نقصان فانه يسلم ثم
يسجد سجدتين ثم يتشهد ثم يسلم وهذا مذهبنا وعند الشافعي سجد سجدتين قبل السلام نقص او زاد
وقال مالك ان كان سهو بزيادة سجد بعد السلام وان كان بنقص سجد قبل السلام فبان تعليلهما واما
السلام الاول فقد اختلفوا فيه فاشار في الاصل الى انه يسلم مرة على يمينه خاصة وهو قول الكرخي لان
الحاجة الى السلام ليفصل بين الاصل والزيادة الملحقة به وهذا يحصل بتسليمة واحدة وقيل عند ابي
حنيفة وابي يوسف يسلم تسليمتين عن يمينه وعن يساره لانه محلل الا انه يعود الحرمة فوجب العمل بهذا
الاصل حتى غيره وعند محمد هذا السلام غير محلل اصلا فلا يقع تكميلا بالثاني واختلفوا في الدعاء حتى ح
ايضا فعند بعضهم يدعو قبل السجود وبعده في التشهدين جميعا وهو اختيار الطحاوي وقال بعضهم
يدعو في التشهد الثاني وهو اختيار الكرخي وهو الصحيح لان الدعاء موضعه آخر الصلاة وقيل عند ابي
حنيفة وابي يوسف يدعو في الاول دون الثاني لان سلام من عليه سجود السهو محلل عندهما الا انه
يعود وعند محمد يدعو في الاخير خاصة لان السلام عنده غير محلل وانما كان سجود السهو يجب
عن النقص المتمكن في الصلوة جبرا فيتقدم على السلام ليجب الجبر موضع النقص واما في الزيادة فوجو بها

الاصل

لاجل ترغيم الشيطان فيؤخر عنه ولكن في حديث عبد الله بن بحينة اتم الصلوة ثم سجد قبل السلام وليكون
الجبر مختصا بمحل النقص ولنا حديث ابن مسعود لكل سهو سجدتان بعد السلام وروى انه عم سجد بعد السلام
ولان تاخير السلام عن العلة الموجبة وهي السهو وانما كان تحرزا عن التكرار لان سجود السهو ما شرع
مكررا فالتاخير من موضع العلة اولى ولا حجة له فيما رواه لانه قال اتم الصلوة وتمامها انما يكون بالسلام
فثبت انه اراد به قبل السلام الذي بعد سجدتي السهو والقياس يفيد ذلك لان ما قبل السلام موضع احتمال
السهو موجبا للسجود فوجب التاخير عنه احترازا عن التكرار وهذا الخلاف كله في الاولوية **قوله** اذا قدم
ركنا او اخره او كرره او غير واجبا او تركه ساهيا كركوع قبل القراءة وتاخير القيام الى الثالثة بزيادة
على التشهد وركوعين والجهر فيما يخافت وترك القعود الاول وقوله اذا قدم ظرف لقوله يجب بكلام المشايخ فيما
يوجب سجود السهو نقيل يجب بستة اشياء بتقديم ركن كتقديم الركوع على الفاتحة او السورة وبتاخير ركن
كتاخير السجدة الصلاتية الى الركعة الثانية وفي تاخير السجدة التلاوية روايتان وبتاخير القيام
الى الثالثة بالزيادة على قدر التشهد وبتكرار ركن كركوعين او ثلث سجدات او بتغيير الواجب كالجهر
فيما يخافت او عكسه وبترك الواجب كالقعدة الاولى وبترك سنة مضافة الى جميع الصلوة كالتشهد
لدبك في القعدة الاولى عند من جعله سنة اذا تقرر هذا فى ذهنك انكشف لك ما في قول المصنف من اللف والنشر
قوله وقيل كل ذلك يؤول اي يرجع الى ترك الواجب ذكر صدر الاسلام ان سبب وجوب سجود السهو واحد وهو
ترك الواجب قال صاحب المحيط وهذا اجمع ما قيل فيه لان هذه الوجوه الستة تخرج على هذا الان كلها واجب
وكذا التشهد في القعدة الاولى عنده وعليه المحققون وكذلك يجب سجود السهو عندنا في تكبيرة الافتتاح
بان شك في حالة القيام او بعده انه هل كبر للافتتاح ام لا فطال تفكره فيه ثم علم انه قد كبر فيبني او ظن انه
لم يكبر فكبر وبنى عليه فعليه سجدتا السهو فيهما كذا في المحيط **قوله** ولا يجب بسهو المؤتم يعني لو سهى المؤتم لم يلزم الامام
ولا المؤتم السجود لانه لو سجد وحده كان مخالفا للامام ولو تابعه ينقلب الاصل تبعا **قوله** بل بسهو امامه
ان سجد لان السبب الموجب تقرر في حق الاصل فيجب على التبع ولهذا يلزم المقتدي حكم الاقامة بنية امامه وان
لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفا وما التزم الاداء الا متابعا **قوله** والمسبوق يسجد مع امامه ثم يقضي
يعني اذا سهى الامام في الركعة الاولى ثم دخل في صلوته رجل يجب عليه سجود السهو بسبب سهو الامام فاذا اراد
الامام ان يسلم ليس للمسبوق ان يسلم معه لانه بقي عليه اركان الصلاة فيفسد صلوته بالسلام ولكن ينتظر
حتى يسلم الامام فاذا سجد الامام له ان يسجد معه ثم يقوم الى قضاء ما سبق به ولو انه اذا سجد معه ثم قام
الى قضاء ما سبق به وسهى فيه فعليه ان يسجد ثانيا وان كان تكررا الا انه فيما يقضي كالمنفرد فيكون صلاتين
حكما فلو ان هذا المسبوق اذا لم يسجد مع الامام وقام الى قضاء ما سبق به هل يسجد في آخر صلاته القياس
ان لا يسجد وفي الاستحسان يسجد لانه وجب عليه بسبب المتابعة وامكنه قضاؤه في آخر صلوته فيجب عليه القضاء

كذا في تحفة الفقهاء قوله سهى عن القعدة الاولى وهو اليها اقرب عاد ولا سهو والا قام وسجد للسهو يعني
لو سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حال القعود اقرب عاد وقعد وتشهد لان ما قرب الى الشيء يأخذ
حكمه فكأنه لم يقم فكأنه قاعد حقيقة فلا يقوم حتى يتم القعود ولا يسجد للسهو بهذا القدر
من التأخير في الاصح وان كان الى القيام اقرب لم يعد لانه كالقائم باعتبار ما قرب الى الشيء له حكمه ولو قام
حقيقة لا يعود وكذا هنا ويسجد للسهو لانه ترك الواجب ويعتبر ذلك بالنصف الاسفل من الانسان فان
كان النصف الاسفل مستويا كان الى القيام اقرب والا لا وقيل اعتبار القرب والبعد باعتبار المسافة من
القعود الى القيام وقيل العبرة للركبتين فما دام على الارض فهو الى القعود اقرب وان رفعهما فهو
الى القيام اقرب هذا الذي ذكره رواية عن ابي يوسف واختاره مشايخنا رواية في ظاهر الرواية ان لم يستو
قائما يعود وان استوى قائما لا لانه اذا استوى قائما اشتغل بفرض القيام فلا يترك الفرض للواجب بخلاف ما
لو يستو قائما قوله وان سهى عن الاخيرة عاد ما لم يقيد بالسجدة يعني لو سهى عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة
رجع الى القعدة ما لم يسجد لان فيه اصلاح صلوته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة بمحل الرفض وسجد للسهو
لانه اخر فرضا قوله وان قيد تحول فرضه نفلا يعني لو قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه وتحول نفلا وقال الشافعي
ان كان عامدا بطل صلوته وان كان ساهيا لا بناء على ان هذه الركعة عنده عبث اذ الترتيب في افعال
الصلوة فرض عنده واصابة لفظة السلام فرض ايضا والنفل شرع بعد الفراغ من الفرض فاذا قام بطل
وصار عبثا منافيا للصلوة ومذهبه في المنهاج ان يجعل عفوا بالسهو وعندنا صلوة فيتأكد شروعه في النفل
قبل كمال الفرض اذ القعدة الاخيرة فرض وقد تركها فيبطل الفرض لمضادة بين الفرض لكن تحريمه للفرض ثم تبقى للتطوع
بطل الفرض وتحول نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد على ما مر قوله وضم سادسة ان شاء ليصير متنفلا بست
ركعات اذ النفل شرع شفعا لا وترا وعند محمد بطل اصل الصلوة فلا يضم ركعة اخرى وهل يسجد للسهو
عندهما اختلفوا فيه والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر بالسجود ولو لم يضم سادسة لا شيء عليه لانه
مظنون والمظنون غير مضمون خلافا لزفر لان الشروع ملزم قلنا انما شرع ملزما لو شرع مستقلا فلا اذ
الضمان بالالزام او الالتزام ولم يوجد قوله وان قعد الاخيرة اي القعدة الاخيرة ثم قام سهوا عاد ما لم
يسجد للخامسة وسلم ليخرج عن الفرض بالسلام لانه واجب لا يسلم قائما لانه غير مشروع في الصلوات المطلقة
فامكنه الاقامة على وجهه بالعود الى القعدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة فيقبل الرفض قوله وان سجد لها
اي للخامسة تم فرضه لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة قوله وضم سادسة ليصير شفعا اذ الركعة
الواحدة غير مشروعة فان قلت لم قال قبل هذه المسئلة وضم سادسة ولم يقل ان شاء مع ان الركعتين نفل في
الصورتين بحيث لو قطع لا قضاء فكيف قال في هذه المسئلة الكرم ان السادسة متعينا بحيثية قلت ضم السادسة في هذه
المسئلة اكد من ضم السادسة في تلك المسئلة مع انه لو قطع لا قضاء في المسئلتين وذلك لان فرضه قد تم في هذه
المسئلة لكن بتأخير السلام يجب سجود السهو على ما يأتي والركعتين فسجود السهو لتدارك نقصان الفرض واقع في ما يلي

ای لم يستو قائما

بعد الكمال

وهي واجبة

ای ان شاء وكانه هذه المسئلة وضم سادسة

الركعتين

الركعتين فسجود السهو لتدارك نقصان الفرض فان لم يسجد للسهو يلزم ترك الواجب ولو جلس وسجد للسهو ثم لم يرد
سجود السهو على الوجه المسنون فلا بد ان يضم سادسة وجلس على الركعتين وسجد للسهو بخلاف تلك المسئلة فان الفرضية
قد بطلت فما ذكرنا من تدارك نقصان الفرض غير موجود هناك اي اصل الصلوة باطلة عند محمد فلم امر ضم
السادسة صيانة عن البطلان الكائن في هذه المسئلة فلهذا لم يقل ان شاء قوله وسجد للسهو ليكون النقصان
في الفرض بالخروج على الوجه المسنون قال محمد وفي النفل بالدخول لا على الوجه المسنون قاله ابو يوسف قوله
والركعتان نفل ولا قضاء لو قطع لانه مظنون قوله ولا تنوبان عن سنة الظهر وقيل تنوبان والاول اصح لان السنة
دون المواظبة والمواظبة عليها بتحريمة مخصوصة ولم يوجد ولان المشروع صلوة كاملة على صفة السنة فلا يتأدى
بما هو مظنون ناقص غير مضمون قوله ومن اقتدى به فيهما صلاهما اي ومن اقتدى بمن قام من القعدة الثانية الى الركعة الخامسة
صلى الركعتين عند ابي يوسف لان احرام الفرض انقطع لما انتقل الى النفل اذ لا يتصور كونه في احرامين والانتقال الى
النفل ثبت اجماعا فينقطع احرام الفرض ضرورة قوله ولو افسد المقتدي ما شرع فيه قضاهما اي الركعتين لان النفل
مضمون في الاصل لانه قربة يجب صيانتها عن البطلان وانما سقط الضمان عن الامام لعارض الظن وقد انه شرع فيه
مسقطا كالمظنون فما سقط الضمان عن الامام في حقه وبقي مضمونا عليه في حق المقتدي ولذا صح اقتداؤه فلما صار
مضمونا في حقه صارت صلوته مضمونة عليه اتفاقا للموافقة لا وعند محمد يقضي ستا لانه المؤدى بهذه التحريمة لان احرام الفرض
باق عنده اذ احرام الفرض مشتمل على اصل الصلوة ووصف الفرضية والانتقال الى النفل اوجب انقطاع الوصف دون الاصل
ولهذا لو قام الى الخامسة صار شارعا في النفل بلا تكبيرة الافتتاح ولو كان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الاحرام
لاحتيج الى تكبيرة الافتتاح اذ الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة الافتتاح ولما صح هنا بلا تكبيرة الافتتاح علمنا ان الاحرام
الاول باق وان النفل مؤدى بذلك الاحرام قوله ولو افسد لا يجب ان المقتدي لا يقضي لان هذه الصلوة غير مضمونة
على الامام فلو صارت مضمونة على المقتدي لكان مفترضا خلف متنفل وهو باطل فوجب ان يكون غير مضمونة على
المقتدي ايضا تحقيقا للموافقة اذ التبع لا يخالف الاصل قوله تنفل ركعتين وسهى فيهما وسجد لا يبني يعني لو صلى
ركعتين تطوعا وسهى فيهما وسجد للسهو واراد ان يبني عليهما اخريين لم يبن لئلا يبطل اداء من السجود بلا ضرورة
لانه وقع وسط الصلوة وهو ما شرع في آخرها وكل شفع من التطوع وان كان صلاة على حدة لكن التحريمة متحدة فيقع
سجود السهو في وسط التحريمة بخلاف المسافر اذا صلى الظهر ركعتين وسهى فيهما وسجد للسهو ثم نوى الاقامة فانه
يتم صلاته لان نية الاقامة صحت لصدورها من الاهل والوقت باق لم يفرغ بعد فلو لم يبن لبطلت صلوته اذ صارت
اربعا وفي بطلان صلاته بطلان السجدة ولو بنى لبطلت السجدة فحسب فيتحمل بطلان السجدة الذي هو اخف من بطلان
الصلوة والسجدة فصار البناء اولى وفيما تقدم لا يبطل شيء من صلوته ان لم يبن وان بنى بطل السجدة فصار
عدم البناء اولى قوله فان بنى صح اي ان صلى بهذه التحريمة نافلة من غير ان يجدد التحريمة لجواز البقاء على التحريمة ويعيد
سجود السهو في الصحيح لانه بطل لوقوعه وسط الصلوة قوله سلام من عليه السهو يخرجه عنها موقوفا يعني ان سلام من عليه

قوله

بطلانه

سجود السهو تخرج من الصلوة خروجا موقوفا فان عاد الى السجدة يعود الى حرمة الصلوة والا فلا وهذا عندهما وعند محمد لا يخرج من الصلوة وهو قول زفر لانه لو اخرجه لم يعد اليها الا بتحريمة جديدة فيمتنع بناء سجود السهو عليه ولهما ان السلام محلل في موضعه فيعمل عمله الا انه يتوقف لحاجة الى جبر نقصان الصلوة بالسجدة فاذا سجد تحققت الحاجة فيعود والا فلا قوله سلام من عليه السهو يخرجه خروجا يصح الاقتداء به ويبطل وضوءه بالقهقهة ويتغير فرضه اذ نوى بنية الاقامة ان سجد بعد والا فلا جملة مستأنفة جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ما فائدة ثمرة الخلاف فاجاب بان ثمرة الاختلاف يظهر في مواضع منها اذا اقتدى به غيره بعد السلام قبل سجود السهو يصح الاقتداء به ان عاد الى السجود والا فلا وعند محمد يصح مطلقا ومنها اذا قهقه من عليه السهو في هذه الحالة فبطل وضوءه ان سجد بعد القهقهة وان لم يسجد بعدها لا يبطل وضوءه وعند محمد يبطل طهارته مطلقا ومنها اذا نوى الاقامة في هذه الحالة يتغير فرضه اربعا ان عاد الى السجود والا فلا وعنده يتغير فرضه اربعا مطلقا فقوله ان سجد بعد والا فلا متعلق بجميع هذه المسائل قوله سهي وسلم بنية القطع بطلت نيته يعني اذا سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه وبطلت نية القطع عندهم لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير المشروع وليس للعبد ذلك لا فضائه الى الشركة وهذا الان غير محلل عند محمد فمتى قصد تحليله فقد قصد تغيير المشروع فلغت فاذا بطلت نيته بقي مجرد السلام فيسجد للسهو قوله شك اول مرة انه كم صلى استأنف يعني لو شك في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول مرة استأنف لقوله عم اذا شك احدكم في صلوته انه كم صلى فليستقبل الصلوة ولانه قادر على اسقاط ما عليه بيقين بلا حرج فلزمه كما لو شك في الوقت انه صلى ام لا حيث لزمه ان يصلي واختلف المشايخ في معنى قوله اول مرة فقال بعضهم ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يشك في عمره قط وقال بعضهم معناه اول سهو وقع له في عمره ولم يكن سهى في صلوة قط من حين بلغ وقال بعضهم اول سهو وقع له في تلك الصلوة والاول اشبه والاستقبال بالسلام اولى لان السلام عرف محللا دون الكلام ومجرد النية يلغو وعند الفقيه [illegible] فقال السلام لغو لانه يصير سالما من قوله وان كثر اخذ بما غلب على ظنه يعني وان كان السهو يعرض له كثيرا بنى على اكبر رأيه لقوله عم من شك في صلوته فليتحر الصواب وهو محمول على ما اذا وقع له السهو غير مرة والحديث الاول على ما اذا وقع له اول مرة توفيقا بينهما قوله وان لم يغلب اخذ الاقل يعني وان لم يقع تحريه على شيء اخذ بالاقل لقوله عم من شك في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فليأخذ بالاقل ولان الاداء وجب عليه بيقين فلا يترك هذا اليقين الا بيقين مثله وذكر في الاقل قوله وقعد في كل موضع ظنه اخر صلوته وليس المراد بالظن رجحان احد الطرفين لان المفروض انه لم يغلب احد الطرفين على الآخر لان القعدة الاخيرة فرض وذكر في النهاية بيان هذه المسائل فقال وان وقع الشك في صلوة الفجر فلم يدر انها الركعة الاولى ام الثانية وهو قايم يتحرى فان وقع تحريه على شيء عمل به وان لم يقع تحريه على شيء وهو قايم يبني على الاقل ويجعلها اولى فيتم تلك الركعة ثم يقعد لجواز انها ثانية ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد لجواز ان ما صلى كانت اولى وهذه ثانية ثم يسلم وان شك بينهما انها ثانية او ثالثة عمل بالتحري وان لم يقع تحريه على شيء فلو كان قائما فانه يقعد في الحال ولا يبدع لجواز انها ثالثة فلو قلنا بانه يمضي ولا يقعد فقد ترك القعدة على رأس الركعتين فيفسد صلوته ثم يقوم ويصلي

ركعة اخرى

ركعة اخرى ويقعد لجواز ان القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد تردد ذلك فعليه ان يصلي ركعة اخرى حتى يتم صلوته وان كان قاعدا والمسألة بحالها يتحرى انه قعد على رأس الركعتين بمضي على صلوته وان وقع تحريه انه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته لان القعدة على رأس الركعتين فرض وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلوته ايضا لان صلوته دارت بين الصحة والفساد فيفسد احتياطا وان وقع الشك في ذوات الاربع انها الاولى ام الثانية عمل بالتحري فان لم يقع تحريه على شيء يبني على الاقل فيجعلها اولى ثم يقعد لجواز انها ثانية والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد لجواز انها رابعة ثم يقوم ويصلي اخرى ويقعد لانا جعلناها في الحكم رابعة والقعدة على رأس الرابعة فرض وان وقع الشك في ذوات الثلث على قياس ما ذكرنا

باب صلوة المريض

ان تعذر القيام لمرض حدث قبل الصلوة او فيها اي في الصلوة صلى قاعدا بركوع وسجود لقوله عم لعمران بن الحصين رض صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومي ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة ما لا يكلف الله نفسا الا وسعها والتعذر قد يكون حقيقيا بحيث لو قام لسقط وقد يكون حكميا بان يخاف زيادة المرض او بجد وجعا لذلك فان لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام فان قدر على بعض القيام يقوم بقدر ما يقدر فاذا عجز قعد حتى اذا كان قادرا على ان يكبر قائما يكبر ويقرأ ما يقدر عليه قائما ويقعد اذا عجز قوله وان تعذر الركوع والسجود اومى برأسه قاعدا لانه وسع مثله قوله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لان الايماء قائم مقام الركوع والسجود فله حكمهما وحقيقة السجود اخفض من الركوع فكذا ما قام مقامه قوله ولا يرفع اليه شيء للسجود لانه عم قال لمريض دخل عليه عائدا ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم برأسك فان فعل ذلك وهو يخفض رأسه جاز بالايماء لا بوضع الرأس على ذلك الشيء وان لم يخفض رأسه لكن يوضع شيء على جبهته لم يجز لانعدام الايماء ولم يأت به قوله وان تعذر القعود اومى مستلقيا اي على ظهره ورجلاه الى القبلة وينبغي ان يوضع تحت رأسه وسادة حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء يمنع الايماء للصحيح فكيف للمريض وقيل ينبغي للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان قدر عليه حتى لا يمد رجله الى القبلة والاصل فيه ما روى ابن عمر رض انه عم قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله سبحانه احق بقبول العذر اي عذر العاجز منه قوله او مضطجعا ووجهه اليها اي الى القبلة والاول اولى خلافا للشافعي لما روينا من حديث عمران ولنا ما روينا عن ابن عمر رض وهو محمول على انه لا يقدر على ان يستلقي على قفاه اذ لما روي باسورا والترجيح بجواز التخفيف لا يرد على ثبوته ولان الواجب استقبال القبلة في الصلوة واذا استلقى على قفاه كان الاستقبال اكثر فالجانب حقه الى القبلة واشار يقع الى هواء الكعبة واذا اضطجع على جنبيه فوقع اشارته الى جانب رجليه وذا ليس بقبلة وما به من المرض على شرف الزوال فاذا كان مستلقيا قدر على القعود فقعد كذلك كان وجهه الى القبلة فان قدر على القيام فقام كذلك كان وجهه الى القبلة وعنده يحتاج الى ان ينحرف قوله وان تعذر الايماء اخرت ولا يومي بعينه وحاجبه وقلبه اي وان لم يستطع الايماء برأسه اخرت عنه ولا يومي بعينه وحاجبه وقلبه وقال زفر يومي بعينه وحاجبه فان

ومرادا لا

تحققت الحاجة

ثمرة الاختلاف

وعندهما هو محلل على سبيل التوقف فمتى قصد ان يجعله محللا على سبيل البتات فقد قصد المشروع

في ذكره

حكما

مالمنسط

يجزعنه يومي بقلبه لانه وسع مثله واداه بعيد ولنا ما رويناه ولان نصب الابدال بالرأي ونصب الشرع به وذا فاسد
لا فضائه الى الشركة في وضع المشروعات وذكر في المختلفات قال زفر يومي بالحاجبين او لا فتربه من الرأس فان
عجز فبقلبه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح وعن ابي يوسف ان المريض اذا الحسن
عجز عن الايماء بالرأس يومي بعينه ولا يومي بقلبه وسئل محمد عن ذلك فقال لا اشك ان الايماء بالرأس يجوز
ولا اشك ان الايماء بالقلب لا يجوز واشك في الايماء بالعين انه هل يجوز وقوله اخرت يشير الى انه لا يسقط
الصلوة وان كان العجز اكثر من يوم وليلة تحقيقا لانه مفهوم الخطاب بخلاف المغمى عليه وقيل الاصح انه عجز ان
زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء وان كان دون ذلك يلزمه كما في الاغماء لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه
الخطاب فقد ذكر محمد ان من قطعت يداه من المرفقين وقدماه من الساقين لا صلوة عليه وهو اختيار شيخ
الاسلام قاضي خان وغيره قوله تعذر الركوع والسجود لا القيام قعد وادى وهو افضل من الايماء قائما يعني لو قدر على
القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا يومي بالركوع والسجود لان هذا القيام ليس بركن
لانه انما شرع لافتتاح الركوع والسجود به فكل قيام لا يتعقبه سجود لم يكن ركنا فيتخير بين ان يصلي قائما
موميا بالركوع والسجود وبين ان يصلي قاعدا كذلك وهو افضل لان الايماء قاعدا اقرب الى السجود وقال
زفر والشافعي يصلي قائما لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن اداء ركن اخر قوله ومومٍ صح في الصلوة بنى
اي ابتدأ يعني لو صلى صلاته بايماء ثم قدر على الركوع والسجود استأنف وقال زفر يبني لانه يجوز اقتداء الراكع
بالمومي فكذا البناء عنده وعندنا لم يجز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء في حق نفسه وهذا لان
المنفرد يبني اخر صلوته على اولها كالمقتدي يبني صلاته على صلوة الامام فمتى جاز الاقتداء جاز البناء
والا لا قوله وقاعد يركع ويسجد صح فيها بنى قائما يعني لو صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته وقال محمد
يستقبل بناء على ان عنده لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني وعندهما القائم يقتدي بالقاعد فكذا يبني
المنفرد اخر صلاته على اولها قوله صلى قاعدا في فلك جار بلا عذر صح وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز الا من عذر
لان القيام ركن فلا يترك الا بعذر وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق الا ان القيام افضل
لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج افضل ان امكن لانه اسكن لقلبه فيمكنه مراعاة سنة الصلوة من الخضوع
والخشوع والاخلاص قوله وفي المربوط لا الا بعذر يعني ان الصلوة في الفلك المربوط لا يجوز قاعدا اجماعا
ولو كان بحيث لو قام يدور رأسه يجوز قاعدا اجماعا ويتوجه في السفينة الى القبلة في الابتداء وكذا كلما دارت
السفينة لانه قادر عليها بخلاف الراكب كذا في المبسوط وكذا في الكفاية سفينة موقوفة على شط الجيحون
وهي على ظهر الماء غير مستقرة على الارض والشط طين لا يمكنه الصلوة الا بالماء يصلي في الشط بالايماء
لان الصلوة في السفينة لا تجوز له قوله جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا يعني لو اغمي عليه
خمس صلوات او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك ساعة لم يقض وقال الشافعي لا يقضي اذا اغمي عليه وقت صلوة

كاملا

كاملا لانه يعجز بانعدام فهم الخطاب فينافي الوجوب اذا استوعب وقت صلوة كالجنون ولنا ما روي ان عليا رض
اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وروي ان ابن عمر رض اغمي عليه ثلاثة ايام فلم يقض الصلوات ولان الاغماء اذا
قصر يعتبر بما يقصر عادة كالنوم فلا يسقط القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة كالصبا فيسقط القضاء القضا
والطويل ان يزيد على يوم وليلة لدخوله في حد التكرار والجنون كالاغماء في رواية ثم تعتبر الزيادة على يوم
وليلة بالاوقات عند محمد ان ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة لم يدخل الصلوات في حد التكرار فيخرج في القضاء فلا حرج واثر الاسقاط كما يسقط
عن الحائض وعندهما يعتبر من حيث الساعات حتى لو اغمي عليه قبل الزوال ودام الى ما بعد الزوال من
اليوم الثاني الا انه افاق قبل دخول وقت العصر لم يقض عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم
وليلة وعند محمد يقضي ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا

باب سجود التلاوة

هو سجدة بين تكبيرتين بشروط الصلوة بلا رفع يد وتشهد وسلام يعني من اراد سجود التلاوة كبر
ندبا ولم يرفع يديه ويسجد ثم كبر ندبا ورفع رأسه كسجدة الصلوة ولا تشهد عليه لانه لم يشرع الا
في القعود ولا قعود هنا ولا سلام لانه للتحلل عن التحريمة ولا تحريمة هنا وصفة السجدة عندنا ان
ان يسجد سجدة واحدة فيكبر رافعا يديه ناويا ثم يكبر للسجود ولا يرفع يديه ثم يكبر للرفع ويسلم واقلها
وضع الجبهة على الارض بلا تشهد ولا سلام كذا في الخلاصة الغزالية وقال بعض اصحاب الشافعي
يتشهد بعد رفع رأسه ويسلم ثم يشترط له ما يشترط للصلوة من الطهارة وستر العورة واستقبال
القبلة بالاتفاق قوله وفيها اي في سجدة التلاوة تسبيحة السجود يعني يقول في هذه السجدة ما يقول في
سجدة الصلوة في الاصح وبعض المتاخرين استحسنوا ان يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا
واستحسنوا ايضا ان يقوم فيسجد لان الخر ساقطا من القيام والقرآن ورد به وان لم يفعل لم يضره وفي المحيط
ان لم يذكر فيها شيئا اجزاه لانها لا تكون اقوى من السجدة الصلاتية وهناك جائز بدونه فهنا اولى قوله
وتجب على من تلا آية من اربع عشرة التي في اخر الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم واولى الحج
والفرقان والنمل والم السجدة وص وحم السجدة والنجم والانشقاق واقرأ اعلم ان السجدة واجبة
عندنا في هذه المواضع على التالي والسامع سواء قصد سماع القرآن او لم يقصد وقال الشافعي سنة مؤكدة
لان عمر قرأها ولم يسجد ولنا ان آي السجدة كلها دالة على الوجوب لاشتمال بعضها على الامر بالسجود
وهو للوجوب لكنه صار متعلقا بالتلاوة واشتمال بعضها على استنكاف الكفرة عن السجود والتعادي
عن التشبه بهم واجب فما شرع علما عليه يكون واجبا واشتمال بعضها على الاخبار عن فعل الانبياء
والرسل والملائكة صلوات الله عليهم والاقتداء بهم واجب لقوله تعالى فبهديهم اقتده ثم
انما يجب على التالي والسامع قصد السماع او لم يقصد لقوله عم السجدة على من سمعها وعلى من تلاها وهي كلمة

كلمة

ايجاب وهي غير مقيدة بالقصد ولان السبب يعلى علة فقط به او لم يقصد لانه مجعول للحكم وانما ذكر
قوله وان لم يقصده لان في بعض لفظ الاثار السجدة على من جلس لها فيوهم ان السجدة انما
تجب على من نوى قاصدا لها وليس كذلك ثم اعلم ان مواضعها اربعة عشر كما هو مذكور في المتن وعند
الشافعي كذلك لكن في الحج عنده سجدتان وليس في سورة ص سجدة وموضع السجدة في حم السجدة عند
الشافعي ان كنتم اياه تعبدون وعندنا عند آخر الآية الثانية عند قوله وهم لا يسأمون احتج الشافعي ان
في سورة الحج سجدتين بحديث عقبة بن عامر قال رسول الله صلعم في الحج سجدتان وقال فضلت الحج بسجدتين
من لم يسجدهما لم يقرأها وعند هبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر ان السجدة التلاوة في الحج
هي الاولى والثانية سجدة الصلوة وهو الظاهر حيث قرنها بالركوع فقال اركعوا واسجدوا
والسجدة المقرونة بالركوع سجدة الصلوة وتاويل قوله عم فضلت الحج بسجدتين احديهما سجدة التلاوة
والثانية سجدة الصلوة وكذلك استدل الشافعي على ان السجدة في ص سجدة الشكر لما روي انه عم
تلا في خطبته سورة ص فتشزن الناس للسجدة فقال عم تشزنتم انها توبة نبي ي الاساس
تشزن للشي اي تجهز له ولنا ما روي ان واحدا من الصحابة قال يا رسول الله رايت فيما يرى
النايم كاني كتبت سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجد الدواة والقلم فقال عم نحن
احق بها من الدواة والقلم حتى يكتبه بجلسه وسجد مع اصحابه وقال مالك لا سجدة في السبع الاخير لانه
عم لم يسجد فيها بعدما هاجر الى المدينة قلنا يحتمل انه لم يسجد فورا ثم سجد بعده قوله تلا الامام سجد
المؤتم معه وان لم يسمع اي اذا تلا الامام السجدة وسجد لها سجد الماموم معه وان لم يسمعها لانه التزم
متابعة امامه بالاقتداء فلو لم يسجد لادى الى المخالفة المنهي عنها قوله ولو تلا المؤتم لم يسجد الامام
الامام والماموم اصلا لا في الصلوة ولا بعدها وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا من الصلوة لان السبب
السبب قد تقرر ولا مانع وهو الاتيان التلاوة او السماع وقد وجد وحرمة الصلوة يمنع الاداء
فيها ولم يبق فيسجدون بعد الفراغ بخلاف حالة الصلوة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة والتلاوة
وهذا لانه لو سجد التالي وتابعه الامام انقلب الامام المتبوع تبعا وان لم يتابعه الامام وتابعه التالي
كان خلاف موضوع التلاوة فان التالي امام السامعين ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ
تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحايض لانهما منهيان الا انه لا يجب على الحايض
بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة بخلاف الجنب قوله وسجدها من الخارجي يعني ان
سمعها من المقتدي رجل ليس معهم في الصلوة يجب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم اذ علة الحجر الاقتداء
وهو وجد فيما بينهم فيثبت حكم تلك العلة وهو الحجر فيما بينهم قوله سمع المصلي ممن ليس معه سجد بعدها يعني لو
سمع رجل في الصلوة من رجل ليس معه في الصلوة لم يسجدها في الصلوة لانها ليست بصلاتية لان تلك
التلاوة ليست من افعال الصلوة حتى تكون السجدة صلاتية والسجدة تضاف الى التلاوة والتلاوة

يلبث

ليست بصلاتية فلم تكن السجدة صلاتية فلم تؤد فيها فان قيل السبب في حق السامع وانه لم يوجد في الصلوة
قلنا السماع ليس من اركان الصلوة وفرايضها فلا يكون من افعالها بخلاف التلاوة لان القراءة ركنها وسجدها
بعد التحقق سببها قوله ولو سجدها فيها اعادها لا الصلوة اي لو سجدها في الصلوة لم يجز لانها ليست
بصلاتية وغير الصلاتية لا تؤدي فيها لان ما وجب خارج الصلاة فلو منهي عن ادائه فيها فتمكن النقصان باداءها
في الصلوة وما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا واعادها لتقرر سببها ولم يعد الصلوة لان السجدة في نفسها من افعال
الصلوة والصلوة لا تفسد بما هو من افعالها وانما تفسد بما ينافيها وذكر في النوادر انه تفسد صلوته لانه زاد في
الصلوة قربة ليست منها فصار كما اذا انتقل الى النفل وقيل الفساد قول محمد لان السجدة الواحدة يتقرب بها الى
الله تعالى عنده وعندهما لا تفسد لانها ليست بقربة ولهذا لو زاد ركوعا او قياما لا تفسد صلوته عند الكل اذ
كل واحد منهما مما لا يتقرب به الى الله تعالى قوله سمعها من امام ولم يدخل معه يعني لو سمع من امام آية السجدة ولم يدخل
معه سجدها لوجود السبب من الاهل وقال مالك لا يسجد لان السماع بناء على التلاوة وهي حدثت في الصلوة فكانت
السجدة صلاتية فلم تؤد خارجها قلنا السماع وان كان بناء على التلاوة ولكن الوجوب على السامع بالسماع
لانه عم رتب الوجوب عليه حيث قال السجدة على من سمعها قوله سجد ان دخل معه المسئلة بدون قوله لا فيها وقع
قوله لا فيها جواب للمسئلة الثانية قوله او دخل في ركعة اخرى يعني لو سمعها من امام ودخل معه في ركعة اخرى سجد
لا فيها اي سجد بعد الفراغ من الصلوة لانه لم يصر مدركا للركعة التي قرا فيها فلم يصر مدركا للقراءة ولا بما يتعلق
بتلك القراءة من السجدة وان دخل في تلك الركعة ان كان الدخول قبل سجود امامه سجد معه لانه لو لم يسمعها
منه سجدها معه تحقيقا للمتابعة وتحرزا عن المخالفة فاذا سمعها منه اولى ان يسجدها قوله والا اي وان لم يكن
دخوله في تلك الركعة قبل سجود الامام بل كان دخوله فيها بعد سجود الامام لا يسجد اي لا في الصلوة ولا بعدها
لانه اذا ادركه في آخر تلك الركعة صار مدركا للركعة كلها فصار مدركا للقراءة وما يتعلق بالقراءة من
السجدة كما لو ادرك الامام في الركوع في الركعة الثالثة من الوتر في رمضان فانه يكون مدركا للقنوت
فان قيل النيابة تجري في الاقوال كالقراءة والقنوت منها لا في الافعال والسجدة منها قلنا نعم اذا كان
الفعل مقصودا اما اذا كان في ضمن القراءة فلا وهنا لان السجدة انما وجبت بالتلاوة فكانت ملحقة بها
قوله والسجدة الصلاتية لا تقضى خارجها اي سجدة التلاوة التي محلها الصلوة لا تقضى خارج الصلوة لانها
صلاتية ولها مزية الصلوة فلا يتادى بالناقص وفي الجامع الصغير لقاضي خان ان الصلاتية اوجب لانها
وجبت بتلاوة تعلق بها جواز الصلوة الا يرى انه لو ضحك في سجدة التلاوة في الصلوة ينتقض
طهارته ولو ضحك فيها خارج الصلاة لا ينتقض وانما قلت محلها الصلوة ولم اقل التي وجبت في الصلوة
احترازا عما وجبت في الصلاة ومحل ادائها خارج الصلاة كما اذا سمع المصلي ممن ليس معه في الصلوة
قوله تلا الامام فشرع في صلاة واعاد كفته سجدة يعني اذا قرا آية السجدة خارج الصلاة واعادها كفته سجدة واحدة

عن التلاوة تبعى للتداخل وجعلت الصلاتية متبعة للاولى لانها اقوى وهو جواب الجامع الكبير وعامة الكتب وفي
نوادر ابي سليمان يلزمه سجدة اخرى اذا فرغ من صلاته للتلاوة الاولى سجد في صلاته اولا لانه لا سبيل الى التداخل
اذ الحاق الاولى بالثانية لا يمكن لانها حينئذ تكون تبعا والسابق لا يتبع اللاحق وكذا الحاق الثانية بالاولى
لا يمكن لافضائه الى ان يكون الضعيف مستتبعا للقوي اذ الصلاتية اقوى فاعتبر كل واحدة سببا كما لو تعدد
المجلس قلنا الثانية صلاتية ومتصلة بالمقصود وهو السجدة فكانت اقوى فاستتبعت الادنى ولا يبعد ان
يكون السابق تبعا للاحق اذا كان اللاحق اقوى كسنة الفجر وهذا اذا اتحد المجلس بان قرا ثم شرع
في الصلوة من غير ان يشتغل بعمل اخر وان لم يسجد في الصلاة اسقطنا كل للتداخل قوله وان تلاها وسجد ثم شرع
فيها اي في الصلاة واعادها اي اية السجدة سجد اخرى يعني وان تلاها خارج الصلاة ثم دخل في الصلاة فتلاها
سجد لها لان الثانية هي المستتبعة ولا وجه لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب قوله كررها في مجلس كفته سجدة
وان بدلها او المجلس اي كرر تلاوة اية سجدة واحدة في مجلس احد كفته سجدة واحدة وان بدل اية السجدة بان قرا
اي السجدة على التعاقب في مجلس واحد سجد لها بعد الكل او بدل المجلس بان قراها في مجلسه فذهب فرجع فقراها ثانية سجدها
وان لم يسجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل بالنص فانه عم كان يسمع من جبريل اية السجدة
ويقراها على اصحابه ولا يسجد الا مرة بالاجماع فالسامع اذا قراها لم يجب الا واحدة وقد تحقق في حق التلاوة
والسماع وكل واحد سبب على حدة فالامام اذا تلا يجب عليه ومن سمع من تال يجب بسماعه والمعقول فان تكرر القران
واجب للحفظ لاقامة الصلوة وشرايعه والتعلم به والتمسك به اصولا وفروعا ولو تكررت السجدة في كل مرة
لضاق الامر وصعب وحرج الكل وهو مدفوع بالنص وهو كمن سمع اسمه عليه السلام مرارا لم يلزمه الصلوة الا
مرة في الصحيح بتكرار اسمه لاجل سنته التي بها قوام الشريعة فلو وجبت الصلاة لكل مرة لافضى الى الحرج غير
انه ندب تكرار الصلوة بخلاف السجدة والتشميت كالصلاة وقيل يجب التشميت في كل مرة الى الثلث وشرط
التداخل اتحاد الاية والمجلس لان النص والاجماع والحرج انما يتحقق في مجلس واحد واية واحدة فبقيناها وراء
على اصل القياس فاذا اختلف المجلس والاية عاد الحكم الى الاصل وهو ان يتكرر الحكم بتكرر السبب اي السجدة
بالتلاوة ولا يختلف بمجرد القيام لانه لا يتبدل المجلس بان يقوم مرة ويقعد اخرى الا بدليل انه لعمل يقوم ويقعد
ولا يتبدل مكانه وكذا لو مشى خطوة او خطوتين او اكل لقمة او شرب جرعة او انتقل من زاوية الى اخرى
وذكر الامام التمرتاشي في روضة العلماء بالاكل لا يختلف المجلس حتى يشبع وبالشرب حتى يروى وبالكلام والعمل حتى
يكثر بلغنا قوله واسداء الثوب والانتقال من غصن الى اخر تبديل اي تبديل للمجلس اعلم ان في تسدية
الثوب والانتقال من غصن الى غصن اخر تبديلا ~~اي تبديل المجلس اعلم ان في~~ والدياسة وكراب الارض يتكرر
الوجوب لاختلاف المجلس وقال الامام التمرتاشي واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول
الرحى والذي يسبح في الحوض والنهر والذي تلا على غصن ثم انتقل الى غصن والاصح هو ايجاب السجدة بكل مرة لان

٢ للحفظ

وتسميت العاطس انه يقول له يرحمك الله
بالسين والشين جميعا والشين اشهر والاختيار
بالسين لانه ماخوذ من السمت وهو القصد
صحاح

المجلس

المجالس ليس بمجلس للتلاوة ولهذا يعتبر مختلفان في القضى في الحل والحرم حتى ان الحلال اذا رمى صيدا او الصيد على غصن
متدلي اصلها في الحل وذلك الغصن في الحرم يجب الجزاء ولم يعتبر في الاصل كذا ههنا قوله وتجب اخرى لو تبدل مجلس السامع
دون التالي لا على عكسه اعلم انه لو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع اجماعا ولو تبدل مجلس التالي دون
السامع تكرر على السامع عند البعض وان اتحد مجلسه لما ان سماعه مبني على التلاوة ومجلس التالي متبدل فيعتبر به
وذكر صدر الشهيد في الجامع الصغير ولو تبدل مجلس التالي دون السامع يتكرر الوجوب على السامع لان الحكم يضاف
الى السبب وهو قول الامام علي البزدوي كانه جعل التلاوة سببا وكذا ذكر بعض المشايخ من مشايخنا في شرح الهداية
وقال الفقيه الامام المنتخب الى السبيجابي انه لا يتكرر الوجوب على السامع ان سبب الوجوب في حق السماع ومكان
السماع متحد وهو الاصح وعليه الفتوى وفي الكافي والاصح ان التلاوة سبب بالاجماع لان السجدة تضاف اليها
ويتكرر بتكررها وفي السماع خلاف فقيل انه سبب لما روينا والصحيح ان السبب في حق السامع فيتكرر الوجوب
في المسئلة الثانية ايضا لان الحكم يضاف الى السبب دون الشرط وقيل لا يتكرر لان السبب في حقه السماع اعلم ان
المجلس ههنا يتبدل بالشروع في امر اخر وبالانتقال من مكان الى مكان لا يتخذ حكما اما زوايا البيت والمسجد
ففي حكم مكان واحد بدلالة صحة الاقتداء واغصان شجرة واحدة امكنة مختلفة في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر
مكان واحد والقيام ههنا لا يبدل المجلس بخلاف المخيرة فان القيام ثمه دليل الاعراض قوله وكره ترك سجدة و
قراءة باقي السورة لا عكسه اي لا يكره عكسه اراد يكره ان يقرا السورة في صلوة او غيرها ويدع اية السجدة لانه
يشبه الاستنكاف عنه ولا باس بان يقرا اية السجدة ويدع ما سواها لانه مبادرة اليها وقراءة اية السجدة من
بين الاي كقراءة سورة من بين السور وذا جائز كذا هذا قوله وندب ضم اية او ايتين قبلها اليها او بعدها
دفعا لوهم التفضيل لانها يعتقد بعض السامعين زيادة فضيلة لاية السجدة والكل سواء في حيث انه قران
وقيل من قرا اي السجدة كلها في مجلس احد وسجد لكل واحد منها كفاه الله تعالى ما اهمه قوله وندب اخفاؤها عن
السامع شفقة له وفي المحيط وان كان التالي وحده يقرا كيف شاء يعني يقرا اية السجدة جهرا او اخفاء وان كان
معه جماعة قال مشايخنا ان كان القوم متاهبين للسجود ويقع في قلبه انه لا يشق عليهم اداء السجدة ينبغي
ان يقرا جهرا حتى يسجد القوم معه لان في هذا حثا لهم على الطاعة وان كانوا محدثين ويظن انهم يسجدون ٧ او وقع
في قلبه انه يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقراها في نفسه ولا يجهر تحرزا عن تاثيم المسلم وذلك مندوب اليه وفيه
ايضا ذكر في الرقيات فيمن قرا اية السجدة كلها الا الحرف الذي في اخرها قال لا يسجد ولو قرا الحرف الذي
يسجد فيه وحده لم يسجد الا ان يقرا الاكثر من اية السجدة وذكر في الفوائد ان من تلا من اول السجدة اكثر من نصف
الاية وترك الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد وان قرا الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد وان قرا الحرف الذي فيه السجدة
ان قرا ما قبله او ما بعده اكثر من نصف الاية تجب السجدة وما لا فلا وعن ابي علي النسفي سمع سجدة من قوم قرا كل
واحد منهم حرفا فليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها من تال باب المسافر هو ان المسافر من قصد سيرا وسطا

التلاوة وكلمن السماع شرط لتحقق التلاوة في حقه ولهذا في الحديث
بيان السبب بل فيه بيان الوجوب على السامع ٤

ندبها يعتقد بعض السامعين

٧ ولا يسجدون ح عن تأثيم

وسطا ثلثة ايام ولياليها وفارق بيوت بلده اعلم ان المصنف ذكر القصد وهو الارادة الحادثة لانه لو طاف جميع
الدنيا بلا قصد السفر لا يصير مسافرا ثم اعلم انه لا يعتبر القصد المجرد عن السير ولا السير المجرد عن القصد بل العبرة
للمجموع ثم الاقامة تثبت بمجرد النية بخلاف السفر ووجه الفرق ان السفر فعل والفعل لا يكفيه مجرد النية والاقامة
ترك الفعل وفي الترك يكفيه مجرد النية والسير الوسط هو سير الابل ومشي الاقدام اذ اعجل السير سير البريد والابطاء
سير العجلة وخير الامور اوساطها ويعتبر في مفارقة العمران البيوت الذي تخرج منه المسافر من البلدة لا الجوانب
التي بحذاء البلدة حتى انه اذا خلف العمران الذي خرج منه قصر الصلوة ولو كانت القرى متصلة بربض المصر قصر بالخروج وقيل
لا حتى يجاوزها ولو بين الفناء والمصر الان يكون بينهما انفصال وحد الانفصال مائة ذراع وقيل قدر ما لا يسمع الصوت وقيل قدر
غلوة وقيل قدر ميل فان جاوز القرى المتصلة قصر وقيل لا حتى يتباعد عنها وحد التباعد الانفصال وقيل قدر غلوة
المصر قدر ميل وقيل حد الانفصال وحد الفناء وحد التباعد واحد وهو قدر غلوة ثلثمائة ذراع الى اربعمائة وهو الاصح
اختلف العلماء في تقدير المدة في سفر السفر فقال اصحابنا هو مقدر بثلثة ايام ولياليها اي مع الاستراحات التي تكون في
خلال ذلك وقال الشافعي هو مقدر بيومين وهو ستة عشر فرسخا وفي قول بيوم وليلة لان الرخصة بناء على زيادة
المشقة وهي تحصل بهذا وقال مالك هو مقدر باربعة برد كل بريد اثنا عشر ميلا للسنة وقال ابو يوسف مقدر بيومين
واكثر اليوم الثالث ولنا قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وذكر المسافر بحلي اللام فاستوعب
الجنس لعدم المعهود فاقتضى ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام ولياليها ولا يتصور ان يمسح كل مسافر ثلثة ايام الا وان
يكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة والزيادة
عليها مشقة اجماعا فلان الاحتياط الى اثبات ان الثلثة اقل مدة السفر وقد دل عليه الحديث على ما
بينا ولان القصر غير ثابت قبله بيقين وما ثبت باليقين لا يزول الا بيقين مثله وذا فيما قلنا
قوله واعتبر في الوسط للسير سير الابل والراجل اي اعتبر سير الابل والراجل لاجل البر وهو ضوء البحر
اي كون السير وسطا لما ذكرنا قوله وللبحر اعتدال الريح اي كون السير وسطا فان كان بموضع طريقان
احدهما في الماء وهو يقطع بثلثة ايام ولياليها اذا كانت مستوية لا غالبة ولا ساكنة والثاني
في البر وهو يقطع بيوم او بيومين فانه اذا ذهب في طريق الماء يترخص وفي البر لا ولو انعكس
التقدير ينعكس الحكم ايضا وكذا لو اختلف الطريقان في البر يثبت الحكم بحسب ذلك ايضا وقال المحيط
في مصر له طريقان احدهما مسيرة يوم والآخر مسيرة ثلثة ايام ولياليها ان اخذ في الطريق الذي
هو مسيرة يوم لا يقصر الصلاة وان اخذ في الطريق الذي هو مسيرة ثلثة ايام ولياليها قصر الصلوة
قوله وللجبل ما يليق به اي يعتبر في الجبل ما يليق به في كون السير وسطا وهو مشي الاقدام
لا مشي الابل وقيل يعتبر ثلثة ايام ولياليها في السير في الجبل وان كانت تلك المسافة في السهل
يقطع بما دونها كذا في الخلاصة قوله ولم يرخص اي كلما ترخص تدوم من قصر الصلاة واباحة الفطر

وامتداد

وامتداد مدة المسح الى ثلثة ايام وسقوط الجمعة والعيدين وسقوط الاضحية وان كان اي المسافر
عاصيا في سفره بان سافر بنية قطع الطريق او البغي على الامام العادل وكذا المراة اذا حجت بغير
محرم والعبد اذا ابق من مولاه وقال الشافعي لا رخصة للعاصي لانها شرعت ترفيها فلا يناط
بالمعصية لانها توجب التغليظ ولنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر وقوله عم صلوة المسافر
ركعتان يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فعلم ان النصوص مطلقة وقد علقت
الرخصة فيها بنفس السفر من غير زيادة قيد ان لا يكون باغيا او سارقا او آبقا او قاطع طريق فجرى
مجرى النسخ ولان هذه الرخصة في السفر للسفر وهو ليس بمعصية لانه خروج مديد وانما المعصية ما
يكون بعده فاما ان تقصر قطع الطريق او يجاوزه كما في الاباق فصلح السفر مناط الرخص اذ لا قبح في
عينه والقبح المجاور لا يمنع الاحكام كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة قوله حتى
يدخل بلده بلده متعلق بقوله يدوم اي الرخص يدوم للمسافر حتى يدخل بلده فانها تزول وان لم ينو
الاقامة لانه عم كان يخرج مسافرا الى الغزوات ثم يعود الى المدينة ولا يجدد نية الاقامة ولان
المراد في مصره لا يكون الا مقيما فالمعتبر فيه عين نيته قوله او ينوي اي حتى ينوي اقامة نصف شهر ببلد او
قرية لانه لا بد من اعتبار مدة اذ المسافر لا يجد بدا من اللبث في المنازل اما للاستراحة نفسه او دابته
او لطلب رفقة او شراء دابة اخرى ولا يتهيا له ذلك في مدة قليلة فقدر بمدة الطهر لان كل واحد منهما
انهما موجبان ما سقط من الصوم والصلوة وروي عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا اقل مدة الاقامة
خمسة عشر يوما والاثر فيما لا يعقل كالخبر لانه من المقادير ولا يهتدي اليه الرأي فلم يجز ان يقولا رأيا واتقي
الكذب والجزاف فتعين السماع من صاحب الشرع فان قيل روي عن عثمان رض انه قال من اقام اربعا صلى
اربعا وهو قول الشافعي فالاخذ بقوله اولى لما فيه من الاحتياط بالاكمال قلنا الاخذ بقولهما اولى لان
القصر كان ثابتا بيقين وما ثبت به لا يزول الا بيقين مثله وذا فيما قلنا والتقييد بالبلد والقرية
يؤذن بانه لا يصح الاقامة في المفازة قالوا اذا سار ثلاثا ثم ينوي الاقامة في غير موضعها لا يصح فان
لم يسر ثلاثا يصح لان السفر اذا لم يتم عليه كانت الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة بخلاف ما لو سار
ثلثا لانه ذا ابتداء ايجاب فلم يصح في غير محله قوله منكرا اي من الرخص قصر فرض الرباعي قيد الرباعي
يؤذن بانه لا قصر في المغرب والفجر اعلم ان هذا القصر عندنا رخصة اسقاط وعند الشافعي رخصة ترفيه
هو قاسه على الصوم اذ الوقت سبب الاربع والسفر سبب القصر كما ان الشهر سبب الصوم والسفر سبب الفطر ثم لو
صام في السفر يقع فرضا فكذا الاتمام هنا ولنا قوله عم انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
امر بالقبول والامر للوجوب ولان هذه صدقة بما يجب الاحد وليس له حكم المال فيكون اسقاطا محضا لا يرتد
بالرد فالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق فيكون اسقاطا لا يرتد بالرد فكذا هذا بل اولى لان الله تعالى

مفترض الطاعة فتكون يعني قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها
وعمل بها قوله فيقصر ان نوى اقل من نصف شهر بها بيانا وقوله فيقصر الى قوله لا اهل اخبية متفرع على قوله فلله رخص
تدوم لان غاية الدوام وهي الدخول في البلد او نية الاقامة معه وهي من هذه المسائل فتدوم الرخص فيقصر ويجوز
ان يكون متفرعا على قوله ان ينوي اقامة نصف شهر او فرقه يعني اذا علقت النية على هذه الجنبتين لا يصير مقيما فيقصر الى
قوله او نوى فيهما اي مدة الاقامة بموضعين يعني اذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنا خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة
لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لان السفر لا يعرى عنه الا اذا نوى
ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء يضاف الى مبيته الا يرى انك اذا قلت اين تسكن
يقول في محلة كذا وهو يكون بالنهار في السوق وقال في الكافي فان عزم على ان يقيم بالليالي في احدهما ويخرج بالنهار
الى الموضع الاخر فان دخل اولا الموضع الذي عزم الاقامة فيه بالنهار لم يصر مقيما وان دخل اولا الموضع الذي
عزم الاقامة فيه بالليالي صار مقيما بالخروج الى الموضع الاخر لم يصر مسافرا قوله او دخل بلدا عازما خروجه
غدا او بعد غد وطال مكثه يعني يقصر المسافر اذا دخل بلدا او بقي سنين فيه على عزم ان يخرج غدا او بعده ولم ينو
مدة الاقامة لان انسا رضي الله عنه اقام بنيسابور شهرا يقصر الصلوة وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنه اقام
شهرين بها وكان يقصر الصلوة وعلقمة بن قيس رضي الله عنه اقام بخوارزم سنتين يقصر الصلوة ولان الاقامة
ضد السفر ثم المقيم لا يصير مسافرا بلا نية وان طاف كل الدنيا فكذا المسافر لا يصير مقيما بلا نية وان وجد منه حقيقة
الاقامة قوله وكذا عسكر دخل ارض حرب او حاصر حصنا فيها يعني كما يقصر هؤلاء المذكورون يقصر عسكر دخل
ارض حرب فنووا الاقامة بها وكذا اذا حاصر فيها حصنا او مدينة لان الداخل بين ان يهزم فيقر وبين ان
ينهزم ثم يفر فلم تكن دار اقامة فلم يصادف النية محلها فلا يصح كما لو نوى السفر في غير موضعه قوله او اهل البغي اي   وبين ان يهزم
وحاصر عسكر اهل البغي في دارنا اي في دار الاسلام في غير مصر فنووا الاقامة فيها اي مدة الاقامة لذلك ~~اي حاصر عسكر
اهل البغي في دارنا~~ اذا حاصروهم في البحر لان حالهم يبطل عزيمتهم لانهم بين القرار والفرار كما ذكرنا وقال زفر يصح
في الفصلين ان كانت الشوكة لهم لانهم يتمكنون من القرار ظاهرا قوله لا بل يقصر اهل اخبية نووها في الاصح
اعلم ان نية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الخيام والاخبية كالاعراب والاتراك قيل لا يصح لان حالهم
ينافي عزيمتهم لان اقامتهم للكلاء وما دام لم يبق انتجعوا والاصح انهم مقيمون لان الاقامة للمرء اصل والسفر
عارض فلا يبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى كما روي ان الدعاء اذا كانوا في تطواف وترحال في
المفاوز والمهامه من مساقط الغيث الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم واثقالهم كانوا مسافرين حيث
نزلوا الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلاء والماء واتخذوا المحاضر والمعالف والاوادي وضربوا الخيام وعزموا على   ٧ نزلوا و
الاقامة خمسة عشر يوما وكانت المياه والكلاء يكفيهم فاني استحسن ان اجعلهم مقيمين الاخبية جمع خباء
وهو من وبر او صوف ولا يكون من شعر وهو على عمودين او ثلاثة وما فوق ذلك فهو بيت ويقال له بالفارسية
خركاه وسايبان وشبيهين قوله فلو اتم مسافر وقعد الاولى تم فرضه واساء وما زاد نفل وان لم يقعد بطل فرضه وهذا

متنزع

متنزع على قوله فيها فرض الرباعي يعني اذا وجب على المسافر قصر فرض الرباعي لكونه رخصة اسقاط فلو اتم
المسافر وقعد القعدة الاولى صحت صلاته والاخريان نافلة كما لو صلى الفجر اربعا ويصير مسيئا بتاخير السلام ولتهمة
عدم قبول صدقة الله تعالى وان لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلوته لاشتغاله بالنفل قبل اكمال الفرض قوله
مسافر ام مقيما يتم في الوقت يعني لو اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير بنية
الاقامة لاتصال المغير وهو الاقتداء بالمقيم بالسبب وهو الوقت وان كان قدر التحريمة هو الاصح لكن لو افسد صلوته
بعد الاقتداء صلى ركعتين لانه مسافر على حاله وانما كان يلزمه الاتمام لاجل المتابعة وقد زال ذكره حين افسد
قوله وبعده لا يؤمه يعني لو اقتدى مسافر بمقيم بعد خروج الوقت لا يصح لان فرضه لا يتغير قصدا بنية الاقامة لا
بقضاء السبب فلا يتغير تبعا بالاقتداء فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة ان اقتدى في الشفع
الاول او في حق القراءة ان اقتدى في الشفع الثاني اذ القراءة في الشفع الثاني نفل للمقيم قوله وفي عكسه اي امامة المسافر
المقيم قصر المسافر واتم المقيم يعني لو اقتدى المقيم بالمسافر صح في الوقت وبعده اذا انتفى الخرصان لانه يكون
اقتداء متنفل بمفترض في القعدة فجاز فان سلم المسافر يتم المقيم صلاته لان المقيم التزم موافقة الامام
المسافر في ركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق حتى لو سهى لزمه سجود السهو ثم قيل يقرأ المقيم في ثاني الركعتين
لانه كالمسبوق وهو يقرأ والاصح انه لا يقرأ لانه لاحق ادرك اول الصلوة فقد تم فرض القراءة فيترك احتياطا
بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتأد بها الفرض فكانت قراءته فيما يقضي فرضا فيجب الاتيان قوله ويقول
ندبا اتموا صلاتكم فاني مسافر اي يستحب للامام اذا سلم ان يقول لهم اتموا صلاتكم فاني مسافر لانه عم قال حين
صلى باهل مكة قوله ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي يحتاج هنا الى بيان
الاوطان فعبارة المشايخ في ذلك ان الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد الرجل والبلد الذي تأهل به ووطن سفر
وقد يسمى وطن اقامة وهو البلد الذي ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكنى وهو ما يكون
نية الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما فالاول ينتقض بمثله اذا ليس يبطل بمثله حتى لو انتقل من وطنه الاصلي وتوطن
ببلد اخر باهله وعياله ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا ترى ان مكة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يبطل بالاخرين
لانهما دونه والشيء لا يبطل بما هو دونه وبالسفر فان النبي صلعم كان يخرج من المدينة الى الغزوات مرارا ولم يبطل
وطنه بالمدينة حتى لم يجدد نية الاقامة بعد الرجوع ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث في بلدة اخرى اهلا اخر فهل   ببلدة
كان كل واحد منهما وطنا اصليا له روي انه كان لعثمان رضي الله عنه اهل بمكة واهل بمدينة وكان يتم الصلاة
بهما جميعا والثاني يبطل بالاول لانه فوقه وبالثاني لانه مثله وبالسفر لانه ضده ولا يبطل بوطن السكنى لانه دونه والثالث
بالكل والسفر والاصل فيه ان الشيء يجوز ان يبطل بمثله وبما فوقه لا بما دونه وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن
وطنان وطن اصلي ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لان حكم السفر باق فلم يعتبر   ٧ فيه
وطنا فكيف يترتب عليه الانتقاض وبيان هذا الاصل خراساني قدم بغداد وعزم على الاقامة بها خمسة عشر يوما   ٧ من المسايل ؟

ومكي قدم الكوفة وعزم على الاقامة بها خمسة عشر يوما ثم خرج كل واحد منهما من وطنه يريد قصر ابن هبيرة فانهما
يصليان اربعا في الطريق وفي القصر لانهما لما نويا مسيرة احدهما ببغداد والاخر بالكوفة ولم يقصدا مسيرة مدة السفر
لان ما بين بغداد الى الكوفة مسيرة اربعة ليال والقصر هو النصف فكان كل واحد منهما قاصدا مسيرة ليلتين وبعد الا
لا يصيران مسافرا فان عزما على الاقامة بالقصر خمسة عشر يوما صار القصر وطن سفر لهما ليلتين اي وطن اقامة لهما وانتقض وطنهما
بالكوفة وبغداد فان خرجا بعد ذلك يريدان الكوفة صليا اربع ركعات في الطريق وبالكوفة لانهما قصدا مسيرة ليلتين
من وطنهما فان دخلا الكوفة وعزما على الاقامة اقل من خمسة عشر يوما ثم خرجا من الكوفة يريدان بغداد ويمران بالقصر
صلى كل واحد منهما اربع ركعات الى القصر وبالقصر ومن القصر الى بغداد لان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما ينقضه
من الوطن الاصلي ووطن سفر وكونهم لم يوجد المرور على القصر يقصران كما خرجا من الكوفة لانهما نويا مسيرة سفر فلو كانا حين
قدما القصر في الابتداء عزما على الاقامة بالقصر اقل من خمسة عشر يوما ثم ذهبا الى الكوفة يقيمان بها ليلة يصليان اربعا
الى الكوفة فان خرجا من الكوفة يريدان بغداد يصليان ركعتين وان مرا على القصر لان القصر كان وطن سكنى لهما وقد انتقض
ذلك بوطن سكنى مثله بالكوفة ثم لو ان رجلان خرجا من الكوفة يريدان بغداد وليس لهما في ذلك وطن ولو كان كل واحد منهما في
الابتداء حين خرج من وطنه لم ينو القصر انما نوى وطن صاحبه ثم التقيا بالقصر يصليان ركعتين لان كل واحد منهما قصد
مسيرة مدة السفر فلو ذهبا الى الكوفة يصليان في الطريق ركعتين وكذلك بالكوفة اما الخراساني فلانه ما جئ على سفره
واما المكي فلان الكوفة كانت وطن سفر له وقد انتقض ذلك بانشاء السفر فعاد مسافرا بسفره الاصلي وكذلك لو
خرجا من الكوفة يريدان بغداد يصليان ركعتين في الطريق وببغداد لما ذكرنا كذا في النهاية **قوله** والسفر وضده
لا يغيران الفائتة يعني من فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته في الحضر قضاها في السفر اربعا لان القضاء
بحسب الاداء والمعتبر في الاداء اخر الوقت وهو قدر التحريمة لانه هو المعتبر في السببية عند عدم الاداء في اول الوقت
وقال زفر يعتبر قدر ما يتمكن من اداء الصلوة فيه حتى ان سافر المقيم في اخر الوقت وقد بقي منه قدر ما يتمكن من ان يصلي فيه
ركعتين قصر عنده وان بقي اقل منه اتم والحيض والطهر على هذا لان التكليف يعتمد القدرة

باب الجمعة

اعلم ان الجمعة فريضة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والامر
بالسعي الى شئ لا يكون الا لوجوبه والامر بترك البيع لاجله دليل وجوبه ايضا ولقوله عليه السلام لينتهين اقوام عن تركهم الجمعة او
ليختمن على قلوبهم وليكونن من الغافلين ولاجماع الامة **قوله** شرط لوجوبها لا لادائها الاقامة بمصر والصحة والحرية والذكورة ليختمن
والبلوغ وسلامة العينين اي العينين والرجل اي الرجلين فلا تجب على مسافر ومريض وعبد وامرأة وصبي واعمى
ومقعد لان المسافر يحرج في حضور الجماعة فربما لا يجد من يحفظ رحله او ينقطع عن رفقته وكذا المريض والاعمى والمقعد يحرجون
في شهودها والقروي لان المصر الجامع شرط لما سنبين والعبد مشغول بخدمة المولى فيتضرر بترك خدمته وشهودها ترکاه
بخلاف الظهر لتمكنه من ادائه بنفسه حيث هو فلا ينقطع عن خدمة المولى وايضا ذلك القدر مستثنى من حق مولاه اذ ليس
فيه كثير ضرر وتحمل الضرر اليسير لا يدل على تحمل الضرر الكثير وكذا المرأة مشغولة بخدمة الزوج منهية عن الخروج شرعا

لما في خروجها

لما في خروجها الى محافل الرجال من الفتنة والاعمى اذا وجد قائدا لم يلزمه شهودها لانه عاجز عن السعي بنفسه وعندهما
اذا وجد قائدا يلزمه لقدرته على السعي اذا وجد من يهديه الطريق **قوله** فيقع فرضا ان صلاها فاقدها اي وان لم تجب عليه لو تبرع دان ابحب
بتحمله الا دائها اي صلى الجمعة عادم شروط الوجوب جاز عن فرض الوقت لان السقوط كان للتخفيف والترفيه فلو وجب
عليهم بعد ادائها لعاد على موضوعه بالنقض والابطال فصار كالمسافر اذا صام **قوله** وشرط لادائها المصر او فناؤه فلم يجز
في القرى خلافا للشافعي فانه قاسها على سائر الصلوات ولنا قوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع **قوله**
وما لا يسع اكبر مساجده اهله مصر فيرفع الى مساجده وتجب اعلم اختلف الناس في المصر الجامع فقد روي عن ابي حنيفة ثلث روايات
احديها انه اذا اجتمع الناس في اكبر مساجدهم الشرعية اي اجتمع من تجب عليه الجمعة لا كل من يسكن في ذلك الموضع من الصبيان
والنسوان والعبيد وثانيها انه كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود ذكر اقامة الحدود وحيث انما يستغنى عن
قوله ينفذ الاحكام لزيادة خطرها وعلو شانها اذ لا ايقاع معنى بدونها فيه شبهة وكانه لا يلزم من جواز تنفيذ الاحكام جواز اقامة
الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية يجوز قضاؤها في كل شئ من الاحكام ولكن لا يجوز في الحدود والقصاص وكذا حكم المحكم
لا يجوز في الحدود والقصاص ويكتفي بغيرها وذكر الحدود دون القصاص لان من يلي اقامة الحدود يتولى القصاص ايضا
وثالثها انه كل موضع يسكن فيه عشرة الاف نفر وقال سفيان الثوري المصر ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة
كبخارا وسمرقند وقال بعض مشايخنا ان يتمكن كل صانع ان يعيش بصنعته ولا يحتاج فيه الى التحول الى صنعة اخرى ثم كل موضع وقع
الشك في كونه مصرا واقام اهله ذلك الموضع الجمعة ينبغي لاهل ذلك المصر ان يصلوا بعد الجمعة اربع ركعات وينوون بها الظهر
احتياطا حتى انه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت باداء الظهر بيقين **قوله** وما اتصل به اي بالمصر معدا محدوده
لمصالحه فناؤه يعني ان فناء المصر ما اعد لحوائج اهل المصر ومصالحهم من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي ودفن الموتى
وصلوة الجنازة ونحو ذلك وفي المحيط اختلف الناس في تقدير فناء المصر بقدره محمد في النوادر بالغلوة وذكر المغرب
الغلوة قدر ثلثمائة ذراع الى اربع مائة وقدره ابو يوسف الفناء بميل او ميلين فانه روي عنه لو ان اماما خرج من المصر
مع اهل المصر لحاجة له قدر ميل او ميلين فحضرته الجمعة فصلى بهم الجمعة اجزأه وقدره بعضهم الفناء بمنتهى حد الصوت
اذا صاح في المصر او اذن مؤذن ثم منتهى صوته فناء المصر **قوله** وجازت بمنى في الموسم للخليفة او لامير الحجاز لا لامير الموسم
يعني تجوز الجمعة بمنى خلافا لمحمد لانها ليست بمصر حتى لا يصلي صلوة العيد اتفاقا ولهما انها مصر في ايام الموسم فانه فيها ثلث
سكك وينتقل اليها الاسواق ايام الموسم فتصير مصرا الا انها لا تبقى مصرا بعد انقضاء الموسم لكن بقاؤه ليس بشرط
اذ الناس باسرهم على شرف الرحيل وعدم التعييد بها لا لعدم المصرية بل لاشتغال الناس باعمال المناسك في ذلك اليوم فوضع
عنهم صلوة العيد بخلاف الجمعة لانه لا يتفق مجيؤها في كل عام من الاعوام ولو شرعت صلوة العيد يكون في كل عام فافترقا
على ان العيد سنة او واجب والجمعة فريضة فلا يلزم من تركه تركها وانما تجوز الجمعة بمنى عندهما اذا كان ثمه امير
مكة او الحجاز او الخليفة اما امير الموسم فليس له اقامة الجمعة وانما فوض اليه رعاية الحاج وسياستهم فان استعمل على مكة
يقيم الجمعة بمنى عندهما ايضا فان لم يستعمل على مكة انما استعمل على الموسم لا غير فان كان من اهل مكة يقيم الجمعة بمنى عندهما

ايضا وان لم يكن من اهلها لا يقيم عندهما ايضا لما ذكرنا قوله ولا يجوز بعرفات اي لا تجوز الجمعة بعرفات اتفاقا لانها مفازة وليس
بمصر ولا من فنائه لان بينها وبين مكة اربعة فراسخ قوله والسلطان او نائبه معطوف على قوله المصر يعني من شروط اداء الجمعة السلطان
او نائبه وهو الامير او القاضي خلافا للشافعي اعتبارا بسائر الصلوات ولنا قوله عم اربع الى الولاة منها الجمعة ولانها تقام بجمع عظيم وقد تقع
المنازعة في التقدم بنفسه والتقديم لغيره وفي التعجيل والتاخير فلا بد منه تتميما لامر هذا الجمع وتسكينا للفتنة وانما جمع علي رضي
الله عنه ايام محاصرة عثمان بامره ويجوز الجمعة خلف المتغلب الذي لا منشور له من الخليفة اذا كانت سيرته في رعيته سيرة الامراء
يحكم بين رعيته بحكم الولاية لان بذلك تثبت السلطنة فيتحقق الشرط قوله ووقت الظهر يعني ومن شروطها وقت الظهر لقوله عم
لمصعب بن عمير اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما كالجمعة
وشروطها ومنه خلافا لهما وان في قوله والخطبة نحو تسبيحة قبلها في وقتها يعني من شروطها قبل صلوة الجمعة في وقتها حتى لو صلوا
بلا خطبة او خطب قبل الوقت لم يجز لانه عم ما صلاها بدون الخطبة في عمره ولو جاز ذلك لتركه مرة تعليما للجواز وهي
قبل الصلوة بورود السنة وتسن خطبتان بجلسة بينهما خلافا للش في ومقدارها ان يستقر كل عضو منه في موضعه
ويحمد الله في الاولى ويتشهد ويصلي على النبي عم ويعظ الناس في الثانية كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ كذا جرت التوارث
ويخطب قائما على الطهارة اما القيام فلقوله تعالى وتركوك قائما فلانه عم خطب قائما حين انفض الناس بدخول العير المدينة
اما الطهارة فلقوله ~~وتركوك قائما فلانه عم~~ فلانه يذكر الله تعالى في المسجد فصار كالاذان فلو خطب قاعدا او محدثا جاز
لحصول المقصود وهو الوعظ والتذكير وكره لمخالفة السنة ولو اقتصر على الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله جاز وقال
ابو يوسف ومحمد لا يجوز الا ان ياتي بما يسمى خطبة لان الواجب الذكر بالنص مطلقا وهو يحصل بالحمد لله فاذا زاد عليه
شرط الكمال لا شرط الجواز ولو قيدنا الجواز بالزيادة مع ان النص مطلق باد في ما ينطلق عليه الذكر لزاد على
النص وذا نسخ وروي ان عثمان حين استخلف صعد ليخطب فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا
المكان مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستاتيكم الخطب بعد ثم نزل وصلى بهم وصلى معه الصحابة رضي الله
عنهم بلا نكير قيل انه يكتفي بهذا القدر الان عنده ينبغي ان يكون قول الحمد لله على قصد الخطبة حتى اذا عطس فقال الحمد لله يريد به
الحمد على عطاسه لا ينوب عن الخطبة ولو خطب صبي والمنشور وصلى بالناس بالغ جاز قوله والجماعة اي ومن شروطها الجماعة
لان الجمعة مشتقة منها فلا يتحقق بدون الجماعة كالتضارب لما كان مشتقا من الضرب لا يتحقق بدونه قوله وهم ثلثة رجال
سوى الامام يعني ان اقل الجماعة عند ابي حنيفة ثلثة سوى الامام وقال الشافعي اربعون رجلا احرارا مقيمين سواه لان اول جمعة
اقيمت في الاسلام كانت بالمدينة اربعون رجلا قلنا يوم انفضوا الى العير بقي اثنا عشر رجلا فصلى بهم النبي عم الجمعة وعند
ابي يوسف اثنان سواه فللمثنى حكم الجمع عنده في الجمعة في التقدم والمحاذاة قلنا ولانه جمع حقيقة لوجود الاجتماع
وحكما فالامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث وذا في الكلام الجماعة ولنا ان الجمعة لم تتحقق مناديا وذاكرا
وهما المؤذن والامام وساعيين فيكون ثلثة سوى الامام ولان الجمع الصحيح انما هو ثلث لانه جمع تسمية ومعنى والمثنى
وان كان جمعا معنى فليس بجمع تسمية عند اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والشرط هو الجماعة المطلقة فان نفروا اذا

كان

كان اثنان سوى الامام كانا مع ثلثة قلنا الجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر الامام منهم بخلاف سائر الصلوات
لان الامام فيها ليس بشرط وكذا الجماعة فعد الامام من القوم قوله فان نفروا قبل سجوده بدأ بالظهر يعني لو نفر الناس قبل ان
يركع الامام ويسجد استقبل الظهر عند ابي حنيفة وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلاة صلى الجمعة وان نفروا عنه
بعد ما سجد صلى الجمعة عندهم وقال زفر استقبل الظهر اذا نفروا قبل ان يقعد لانه شرط فلا بد من دوامها كالوقت
ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة فان الخطبة شرط حتى لو ام من لم يسمع الخطبة لا يجوز
ومع هذا دوامها ليس بشرط حتى لو احدث الامام بعد ما كبر فاستخلف من لم يشهد الخطبة اتم الجمعة وكان استخلافه
اياه بعد التكبير كاستخلافه بعد اداء الركعة بخلاف الوقت فانه شرط الاداء لا شرط الافتتاح وتمام الاداء بالفراغ
من الصلاة ولابي حنيفة ان الانعقاد بالشروع في الصلاة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة اذ ما دونها ليس بصلاة
بدليل مسئلة الحلف فلا بد من دوامها الى الركعة بخلاف الخطبة لانها لا تنافي الصلاة فلا يشترط دوامها قوله وان
بقي ثلثة او نفروا بعد سجوده اتمها يعني ان بقي ثلثة بعد نفورهم اتم الجمعة بالاتفاق لانه وجد شرطها وهو الجماعة وكذا ان
نفروا بعد سجود الامام اتمها وفيه خلاف زفر وقد بيناه قوله والاذن العام يعني من شروطها الاذن العام وهو ان يفتح
ابواب الجامع ويؤذن للناس حتى لو اجتمعت جماعة في الجامع واغلقوا الباب وجمعوا لم يجز وكذا السلطان
اذا اراد ان يجمع بحشمه في داره او في حصنه فان فتح الباب واذن للناس اذنا عاما جازت صلاته شهدها
العامة او لم يشهدها وان لم يفتح باب الدار والحصن واغلق الباب واجلس البوابين عليها ليمنعوا عن الدخول لم يجز لان
اشتراط السلطان للتحرز عن تفويتها على الناس وذا لا يحصل الا بالاذن العام قوله ومن صلح اماما في غيرها صح فيها
يعني يجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة وقال زفر لا يجوز لانه لا فرض عليهم فاشبه اقتداء المفترض بالمتنفل
وصاروا كالصبيان والنساء ولنا انهم صلحوا للامامة في غير الجمعة فكذا للجمعة وعدم الفرضية لا لعدم الاهلية بل
لعذر رخصة الشرع الترك لاجلهم فاذا حضروا وادوا يقع فرضا فكان اقتداء مفترض بمفترض وقد صح انه عم ام
الجمعة بمكة مسافرا اما الصبي فليس باهل والمرأة لا تصلح للامامة للرجال قوله وكره ظهر معذور
او مسجون بجماعة يومها اي يوم الجمعة سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لان الجمعة جامعة للجماعات فيعقد الجماعة
للظهر معارضة للجمعة ولو لم يكره هذا لتوفقت الجماعة عن الجمعة فربما يقتدى بالمعذور وغيره بخلاف اهل القرى لانه
لا جمعة عليهم فكان هذا اليوم في حقهم كسائر الايام ولو صلوا جاز لوجود شرائط الجواز قوله وظهر من لا عذر له فيه اي
في المصر قبلها اي قبل صلوة الجمعة يعني لو صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له
ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجوز ويلزمه اعادة الظهر بعد فراغ الامام عن الجمعة لان الفرض في حقه الجمعة والظهر بدل عنها
لانه مامور باداء الجمعة معاقب بتركها ومنهي عن اداء الظهر ومامور بالاعراض عنه ما لم يقع الناس عن الجمعة وهذا
هو صورة الاصل مع البدل ولا يجوز اداء البدل مع القدرة على الاصل ولنا ان الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو
الظاهر من المذهب لانه مامور باسقاطها باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها
على شرائط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف قوله ثم سعيه اليها والامام فيها يبطله ادركها او لا يعني

لو ادى الظهر في منزله ثم سعى الى الجمعة فان ادركها مع الامام بطل ظهره سواء كان معذورا كالمسافر والمريض
والعبد او غيره وقال زفر لا يبطل ظهر المعذور لان فرضه الظهر وقد اداه في وقته فلا يبطل بغيره ولنا
ان المعذور انما فارق غيره في الترخص بترك السعي فاذا لم يترخص وسعى التحق بغيره وان لم يدركها فان
خرج من بيته والامام فرغ منها لا يبطل اجماعا وان خرج من بيته والامام فيها فقبل ان يصل اليه فرغ
عنها بطل عند ابي حنيفة خلافا لهما وان خرج لا يريد الجمعة لم يبطل اجماعا لهما انه مأمور بنقض الظهر
ضرورة اداء الجمعة لا مقصودا اذ نقض العبادة قصدا حرام والسعي اليها ليس باداء وكيف يبطل به
وهو ادنى من الظهر لانه حسن لمعنى في غيره والظهر حسن لمعنى في نفسه والسعي وسيلة الى العبادة والظهر
عبادة بنفسه والاقوى لا يبطل بالادنى وانما يبطل الادنى بالاقوى كالظهر بالجمعة لانها اقوى لتوقفها
على شرائط وذا آية كونه اهم وله ان السعي الى الجمعة من خصائصها لانه امر به فيها ونهى عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وقال عم اذا اتيتم الصلوة فأتوها وانتم تمشون ولا تأتوها وانتم تسعون ما ادركتم فصلوا
وما فاتكم فاقضوا وكان الاشتغال به كالاشتغال بها حكما والنقض به كالنقض بها حكما اقامة للسبب
في موضع الاحتياط كما في المس والانتقاد واعادة ما صلى من باب الاحتياط فعلى هذا التحقيق يبطل الادنى
بالاقوى اذ السعي لما قام مقامها يعمل عملها كالتراب لما قام مقام الماء نظرا الى كونه مطهرا وسعة وضوء التراب وهو وهو
التلويث وبعد الفراغ منها ليس بسعي اليها فلا يبطل الظهر المؤدى فان قيل هذا السعي غير مأمور به لانه غير موصل
الى الجمعة لانه لما جاء اليها وقد فرغ الامام يتيقن ان السعي غير موصل الى الجمعة فتبين انه لم يكن مأمورا به
قلنا ممكنة الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله تعالى وهي يكفي للتكليف قوله ومن ادركها في التشهد او في سجود
السهو بنى عليها اعلم ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى ما عليها الجمعة لقوله ما ادركتم فصلوا
وما فاتكم فاقضوا وان ادركه في التشهد او في سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك
اكثر الركعة الثانية بان ادركه في الركوع بنى جمعة وان ادرك اقلها بان ادرك بعدما رفع رأسه من الركوع
في الركعة الثانية يصلي اربعا لانه جمعة من وجه ظهر لفوات بعض الشرائط فيصلي اربعا اعتبارا للظهر
ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة المؤذنه
في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الآخر
قوله واذا اذن الاذان تركوا البيع وسعوا يعني اذا اذن المؤذن الاذان الاول ترك الناس البيع وتوجهوا الى الجمعة ٧ الاذان م
لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وذكر في المبسوط واختلف في الاذان المعتبر الذي يحرم عنده
البيع ويجب السعي الى الجمعة فكان الطحاوي يقول هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو الاصل الذي
كان على عهد رسول الله عم وكذلك على عهد ابي بكر وعمر فلما كثر الناس في عهد عثمان رض زاد اذانا على الزوراء اي ٧ النداء ح
الصومعة وهو الذي يؤذن به في زماننا ولم ينكر احد من المسلمين قبل وانما الاذان الذي بدعه احدثها الحجاج ٧ السنة ؟
بن يوسف وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع الاذان على المنارة بعد

الزوال

لو انتظر

الزوال لانه لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما يفوته الجمعة
اذا كان بيته بعيدا من الجامع قوله واذا خرج الامام حرم الصلوة والكلام حتى يتم خطبته كذا الحديث فيكره
شروعها بعد خروجه ومن كان فيها يقطع على رأس الركعتين فان صلى ركعة ضم اليها اخرى وسلم وقال
ان في باقي بالسنة وتحية المسجد ويرد السلام وقالا لا بأس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان
يخطب واذا فرغ قبل ان يشتغل بالصلوة للحديث خروج الامام يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام ولان
الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع بخلاف الصلوة لانها قد تمتد وربما لا يمكنه قطعها حين
شرع الامام للخطبة ويمكن قطع الكلام متى شاء وقوله عم اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام
ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة وذكر في الكفاية والمراد من الصلوة صلوة التطوع واما
الفائتة فيجوز وقت الخطبة من غير كراهة ثم اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة قال بعضهم انما يكره الكلام
الذي هو من كلام الناس اما التسبيح واشباهه فلا وقال بعضهم كل ذلك والاول اصح كذا في المبسوط
في الاسلام وما في العيون المراد من الكلام اجابة المؤذن اما غيره من الكلام يكره اجماعا وقيل
لا بأس بالكلام عند ذكر الظلمة قوله واذا جلس على المنبر اذن ثانيا بين يديه بذلك جرى التوارث قوله
واستقبلوه اي الامام مستمعين اي خطبته لقوله تعالى فاستمعوا له وانصتوا فانها نزلت في الخطبة وقد
اختلف اصحابنا المتأخرون فيمن كان بعيدا من الامام لا يسمع الخطبة فاختار محمد بن سلمة السكوت واختار
نصر بن يحيى قراءة القرآن قوله ويخطب خطبتين بينهما قعدة قائما طاهرا حال من ضمير يخطب وقد ذكرنا الحقيقة
في بيان شرطية الخطبة قوله واذا تمت اي الخطبة اقيم اي شرع في الاقامة وصلى الامام ركعتين بذلك جرى
التوارث ذكر في الكافي ولا ينبغي ان يصلي غير الخطيب لان الخطبة مع الجمعة كشيء واحد اذا القصر للخطبة فلا يقيمها
اثنان وفي كره للمعذورين للعلامة الزاهدي ولا يكره السفر يوم الجمعة قبل الزوال وبعده اذا فارق عمران
المصر في الوقت وقال ان في لا يجوز بعد الزوال وبعد الفجر يكره الا الغزو والحج او نحوه الوستالي المفتي
٧ ثواب ؟ لحوائجه وجمع بثيابه وان كان ثواب من لم يقصد الا الجمعة اكثر واوفر وفي شرح الصدر الشهيد هما سواء في
الاجر وفي شرح السرخسي لو تلا آية السجدة في صلوة الجمعة لا يسجدها مخافة التشويش وفي شرح المؤذني والمريض
لا يصلي الظهر قبل فراغ الامام لرجاء البرء في كل ساعة والله اعلم باب العيدين وهذا من باب حذف المضاف
التقدير باب صلوة العيدين سمي به لعود الناس اليه في كل سنة او ان الله تعالى يعود على العباد بالمغفرة فيه كالحكم
من قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هو صلاة العيد وتواترت الاخبار انه عم كان يصلي صلوة العيد وروى
انس رضي الله عنه انه عم قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال قد ابدلكم الله خيرا منهما الفطر والاضحى واجمعت
الامة على اقامتها من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بلا نكير منكر قوله يستحب ان يأكل قبل
صلوته ويستاك ويغتسل ويتطيب لما روي انه عم كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يغتسل في العيدين

ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والتطيب كما في الجمعة دفعا للتاذي بالرائحة الكريهة قوله ويلبس احسن ثيابه
لانه عم كانت له جبة فنك او صوف يلبسها في الاعياد والغدو الذهاب يتخذ منه الزوج قوله ويؤدي فطرته ليتوفر عم اغنوهم
عن المسئلة في مثل هذا اليوم وفي التعجيل توسيع قلب الفقير للصلوة قوله ويخرج الى المصلى غير مكبر جهرا في طريقه وقالا
يكبر جهرا كما في الاضحى ولكن الاصل في الاخفاء الذكر الاخفاء لقوله عم خير الذكر الخفي وخص الاضحى بالنص وهذا النص بعينه لانه
لا يكبر عقيب المكتوبات هنا فلا يكبر في الطريق ايضا بخلاف الاضحى وذكر في المبسوط لشيخ الاسلام اختلاف
الروايتين عن ابي حنيفة فقال روى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه يكبر في طريق المصلى عيد الفطر
جهرا وروى الطحاوي عن ابن عمران البغدادي استاذه عن ابي حنيفة انه لا يكبر جهرا في طريق المصلى يوم الفطر وهو
قول ابي يوسف ومحمد وفي التجنيس ويستحب ان يخرج يوم العيد من طريق ويرجع من طريق اخرى لان مكانا القربة تشهد للعاصي
وفيما قلنا تكثير الشهود قوله ولا يتنفل قبل صلاة العيد خلافا للشافعي لانه عم لم يفعل مع حرصه على الصلوة وهذا دليل
الكراهة اذ لو جاز لتنفل تعليما للجواز والجمهور على الكراهة في المصلى وغيره قوله وشرطها شرائط صلاة العيد شروط
الجمعة وجوبا واداء الا الخطبة يعني شرط لوجوب صلوة العيد ولادائها ما هو شرط لوجوب صلوة الجمعة ولادائها الا الخطبة
فانها ليست من شرائط صلوة العيد والاصل فيه قوله عم لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع وكما
كان المصر الجامع شرطا لصلوة العيد لعدم القائل بالفصل والخطبة في الجمعة لما كانت متقدمة اعتبرت شرطا واما متاخرة فلم
يكن شرطا لان الشرط ما سبقه وانما اعتبرت سنة للوعظ وتعليم الاحكام والسنة وردت مستقيمة في
الخطبة بعد الصلوة وقوله وجوبا واداء منصوب على التمييز من شروط الجمعة اي شرط لصلوة العيد شروط الجمعة
من جهة الوجوب والاداء افاد هذه العبارة ان صلوة العيد واجبة وهو رواية عن ابي حنيفة وهو الاصح وقد
قيل انها سنة عند عامة انما قال محمد في العيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة فاجيب
بان محمدا انما سماها سنة لان وجوبها ثبت بالسنة قوله ووقتها اي وقت صلوة العيد من ارتفاع ذكاء اي الشمس
الى زوالها لانه عم كان يصلي العيد والشمس قدر رمح او رمحين وروي ان قوما شهدوا عند رسول الله عم برؤية الهلال
بعد الزوال فامرهم بالخروج الى المصلى من الغد ولو جاز الاداء بعد الزوال لم يكن للتاخير معنى اذ لا يجوز تاخيرها
بدون العذر الشرعي قوله ويصلي بهم اي بالناس الامام ركعتين يكبر للاحرام اي يكبر في الركعة الاولى للافتتاح
ويثني اي يقرء سبحانك اللهم الى آخره ثم يكبر ثلثا اي يكبر ثلثا ويقرء الفاتحة وسورة ثم يركع مكبرا ويبتدئ في الثانية بالقراءة
ثم يكبر ثلثا واخرى اي يكبر تكبيرة اخرى للركوع ويكون التكبيرات الزوائد ستا ثلثة في الركعة الاولى وثلثة
في الركعة الثانية فصار حاصل الجواب عندنا ان يكبر في صلوة العيدين تسع تكبيرات ست زوائد وثلث اصليات
ويوالي بين القرائتين فيقرأ في الركعة الاولى بعد التكبيرات وفي الثانية قبل التكبيرات وهذا اعلم مذهب عبد الله
ابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعقبة بن عامر الجهني وابي موسى الاشعري وابي هريرة وابي مسعود
الانصاري رضي الله عنهم وروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثلث روايات والمشهور منها انه
فرق

بكبير الكبير

مغنی شرح

فرق بين عيد الفطر وعيد الاضحى فقال يكبر في الفطر احدى عشرة تكبيرة ثلث اصليات وثمان زوائد لكل ركعة
اربعة وفي الاضحى يكبر خمس تكبيرات ثلث اصليات وزائدتان في كل ركعة تكبيرة وعنده يقدم القراءة على
التكبيرات في الركعتين جميعا وعن عبد الله بن عباس روايات كثيرة والمشهور منها انه يكبر ثلث عشرة تكبيرة
ثلث اصليات وعشر زوائد في كل ركعة خمس في العيدين جميعا ويقدم التكبيرات على القراءة في الركعتين
جميعا ويقدم التكبيرات وانما اخذ اصحابنا بقول ابن مسعود لانه وافقه كثير من الصحابة وانه لا اضطراب في
قوله بخلاف قول غيره والناس يعملون اليوم بمذهب ابن عباس لامر بنيه الخلفاء فانهم كتبوا في مناشيرهم ان يصلوا
صلوة العيد بمذهب جدهم واخذان في بقول ابن عباس احتياطا بالاكثر في العبادة الا انه حمل ما روي عنه
في الزوائد فصارت التكبيرات الاصليات والزوائد عنده في رواية خمس عشرة وفي رواية ست عشرة وذلك
لانه روي عن ابن عباس في رواية اثنتا عشرة تكبيرة وفي رواية ثلث عشرة تكبيرة وفي المبسوط
وروي عن ابي حنيفة انه يسكت بين كل تكبيرتين بقدر ثلث تسبيحات لان صلوة العيد تقام بجمع عظيم فان والى
بين التكبيرات يشتبه على من كان نائيا عن الامام والاشتباه يزول بهذا القدر من المكث بهذا القدر
ثم قال هذا القدر ليس بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم
وذلك يختلف بكثرة القوم وقلتهم وليس بين التكبيرات ذكر مسنون عندنا وقال الشافعي يقول بين كل تكبيرتين
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قوله ويرفع يديه في الزوائد اي يرفع يديه في تكبيرة الافتتاح والزوائد
لا في تكبيرة الركوع لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن ابي يوسف انه لا يرفع
والحجة عليه ما روينا قوله ثم يخطب بعدها خطبتين لما روي ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالا
شهدنا صلوة العيد مع النبي عم والخليفتين من بعده وكانوا يبدؤن بالصلوة قبل الخطبة وان قدم الخطبة
على الصلوة جاز ولا تعاد الخطبة بعد الصلوة كذا في فتاوي قاضي خان قوله يعلم فيهما احكام الفطر وهي انها
نصف صاع من حنطة او صاع من شعير وعلى من يجب وشرط الوجوب ماذا والسبب ماذا ولان شرعية الخطبة لتعليم
الناس ما يتعلق بشروع الوقت قوله ومن فاتته مع الامام لم يقضها كلمة من متعلقة بالضمير المستتر في فاتته الراجع
الى الصلوة لا بفاتته اي من فاتت عنه الصلوة بالجماعة يعني اذا صلى الامام صلوة العيد وفاتت من يخرج بنفسها
لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا يتم بالمنفرد وله ان يصلي ركعتين او اربعا كصلوة الضحى
في سائر الايام وفي المحيط فان احب ان يصلي صلاة العيد صلى اربع ركعات يقرأ في الركعة الاولى سبح
اسم ربك وفي الثانية والشمس وضحيها وفي الثالثة والليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى وروي ذلك
عن النبي عم ووعد ثوابا جميلا وثوابا جزيلا قوله ويصلي غدا لعذر لا بعده يعني لو غم الهلال فشهدوا عند الامام
بالهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد لانه تاخير بعذر وقد ورد فيه الحديث وان حدث عذر يمنع بالهلال
بعد الزوال من الصلوة في اليوم الثاني لم يصلها بعده لان الاصل فيها ان لا يقضي كالجمعة الا انا تركناه بالحديث وقد

ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عند العذر وان ترك بغير عذر سقط اصلا كذا في تحفة الفقهاء قوله والاضحى كالفطر احكاما
يعني ما ذكرنا من اول الباب الى هنا من احكام الاضحى ايضا لكن هنا يندب الامساك الى ان يصلي لما روي انه عم كان لا يطعم
في يوم النحر حتى يرجع من الصلوة وياكل من اضحيته قوله ولا يكره الاكل قبلها اي قبل الصلوة هو المختار من الرواية
وفي رواية يكره قوله ويكبر جهرا اي في الطريق معطوف على قوله يندب الامساك وكذا ما بعده اه ولكن هنا يكبر في
الطريق جهرا ثم يقطعها اذا انتهى الى الجبانة في رواية وفي رواية حين يشرع الامام في الصلوة وكان عم يكبر في
الطريق يوم الاضحى قوله ويعلم في الخطبة اه ولكن يعلم في الخطبة تكبير التشريق والاضحية لانها شرعت لتعليم مشروع الوقت
وهاهنا مشروع الوقت قوله ويؤخر اي ولكن يؤخر صلوة العيد بعذر او بغيره اي بغير عذر الى ثلثة ايام الاضحية لا بعدها يعني لو حدث
عذر يمنع من الصلوة في يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فيتقيد
بايامها لكنه مسيء في التاخير بغير عذر لمخالفة المنقول قوله والاجتماع يوم عرفة تشبها بالواقفين ليس بشيء اي لا يتعلق
به الثواب لان الوقوف عرف عبادة مخصوصة بمكان فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك وقيل يستحب ذلك لانه
تشبه باهل طاعة فيكون له ثوابهم وعن ابن عباس رض انه فعل ذلك بالبصرة قلنا يحمل ذلك للوعظ والتذكير
قوله ويجب تكبير التشريق من اضافة الشيء الى الكل درن بعده الاضافة انما يستقيم على قولهما لان بعض التكبيرات يقع في ايام
التشريق وعلى قول ابي حنيفة لا يقع شيء من التكبير فيها لكن باعتبار القرب اضيف اليه كما في لفظ الجامع الصغير قال
يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة باعتبار قربه الى النهار ولو كان المراد من التشريق صلوة العيد كما ورد في الحديث
لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وفي حديث اخر لا ذبح الا بعد التشريق والمراد بالتشريق فيهما صلوة العيد كذا
في المبسوط كانت الاضافة مستقيمة على قولهم جميعا ثم اختلفوا في انه سنة او واجب ففي الجامع الصغير اشار الى ان تكبير
التشريق واجب فانه قال سنة وفي شرح بكر وابي اليسر والبزدوي وابي ذر رضي الله عنهم واجب وفي المحيط تكبير التشريق
سنة اجمع اهل العلم على العمل بها والاصل فيه قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد منه
الايام التي هي ايام العشر قوله خبر مبتدا محذوف وهو مرة التكبير قوله الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر
ولله الحمد هذا هو الماثور عن الخليل صلوات الله عليه وسلامه وقال الشافعي يقول الله اكبر ثلث مرات او خمس مرات
او سبع مرات او تسع مرات وقال لان المنصوص عليه في الكتاب هو التكبير قال الله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم والتكبير قوله
الله اكبر واما قول لا اله الا الله فتهليل وقوله ولله الحمد تحميد فمن شرط ذلك فقد زاد على كتاب الله قلنا ماخذ التكبير من جبريل
وابرهيم واسمعيل عليهم السلام فان ابرهيم عم لما اضجع اسمعيل عم للذبح امر الله عز وجل جبريل عليه السلام حتى يذهب
الله بالفداء فلما راى جبريل انه اضجعه للذبح قال الله اكبر الله اكبر كيلا يعجل بالذبح فلما سمع ابرهيم عم صوت جبريل وقع عنده
انه ياتيه بالبشارة فهلل وذكر الله تعالى بالوحدانية فلما سمع اسمعيل كلامهما وقع عنده انه فدي فحمد الله وشكره فقال الله اكبر
ولله الحمد فثبوته على هذا الوجه من هولاء الاجلاء فلا يجوز ان ياتي بالبعض ويترك البعض كذا في المحيط وذكر في المبسوط
وكان ابن عمر يقول الله اكبر الله اكبر واجل الله اكبر ولله الحمد وبه اخذ الشافعي وكان ابن عباس يقول الله اكبر الله اكبر لا اله

الا انه

الا الله الحي القيوم يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير وانما اخذ بقول ابن مسعود لانه عمل الناس في الامصار به ولانه مشتمل
على التكبير والتهليل والتحميد فهو الجمع قوله من بعد فجر عرفة متعلق بقوله ويجب اي ويجب تكبير التشريق من فجر عرفة اعلم انه يبتدا
بتكبير التشريق بعد صلوة الفجر من يوم عرفة ويختم عقيب صلوة يوم النحر عند ابي حنيفة وقالا يختم عقيب صلاة العصر من اخر
ايام التشريق والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فكبار الصحابة يبدا بعد صلوة الفجر من يوم عرفة وهو
مذهبنا وقال شبانهم كعبد الله بن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم يبدا بعد صلوة الظهر من اول يوم
النحر وبه اخذ الشافعي وقال ابن مسعود رض يقطع بعد صلوة العصر يوم النحر فاخذ ابو حنيفة بقول ابن مسعود ابتداء
وانتهاء وقال علي رض انه يقطع بعد صلوة العصر من اخر ايام التشريق وهي ثلث وعشرون صلاة فاخذ ابو يوسف
ومحمد بقول علي ابتداء وانتهاء والعمل اليوم بقولهما كذا في الكامل وقال ابن عمر انه يقطع بعد صلاة الفجر من
اخر ايام التشريق فاخذ الشافعي بقوله ابتداء وانتهاء قوله عقيب كل فرض اي ادي بجماعة مستحبة على المقيم بالمصر
قوله على المقيم متعلق بقوله يجب فيندب هذه القيود يخرج المتنفل والمنفرد وجماعة النساء والمسافر واهل القرى وهكذا
عند ابي حنيفة وقالا يجب التكبير على كل من يصلي المكتوبة لكون التكبير من توابعها ولابي حنيفة قوله عم لا جمعة ولا تشريق
الا في مصر جامع والمراد بالتشريق التكبير نقلا عن الخليل وان كان مشتركا بينه وبين تقديد اللحم والقيام في المشرقة كما — ن التكبير ح
نقله صاحب الصحاح وغيره لكن هذان المعنيان غير مختصين بالامصار فتعين الاول ولما اختص بالمصر علم انه
من جملة الشعائر كالجمعة فيشترط ما يشترط لها الا ما خصه الدليل وهو السلطان والخطبة والحرية في الاصح فان قيل — والذ
لا يجوز ان يراد بالتشريق التكبير لانه قال تكبير التشريق فيكون معناه اذا تكبير التكبير وهو من الفساد ما فيه
قلنا اريد بالتشريق التكبير في الحديث لا في لفظ الصلوة وجاز ان يكون مراده من تكبير التشريق بالتكبير
ان يكون على حذف المضاف قوله ومقتدية برجل معطوف على قوله المقيم اي ويجب على امراة مقتدية برجل وعلى مسافر
مقتد بمقيم تبعا فكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت تبعا كوجوب الاذكار في الصلوة تبعا للتكبير غير انها لا ترفع
صوتها لانه عورة ويجهر المسافر لان السنة فيه الجهر ولا مانع ولا يكبر عقيب صلاة العيد والوتر والنوافل لانها ليست
بمكتوبة قوله الى عصر العيد وقالا الى عصر اخر ايام التشريق وبه يعمل اه وبقولهما يعمل قوله الى عصر العيد متعلق ايضا
بقوله يجب اي يجب التكبير على المقيم عقيب الفرض المذكور الى عصر العيد عند ابي حنيفة وعندهما الى عصر اخر ايام التشريق
كما مر قوله ولا يدعه المؤتم ولو تركه امامه اي لا يترك التكبير المقتدي ولو ترك امامه التكبير وهذا لانه لا يؤدي في حرمة
الصلوة فلم يكن الامام فيه حتما وانما هو مستحب باب صلوة الخوف اذا اشتد خوف عدو اشتداد الخوف
ليس بشرط عند عامة مشايخنا جعل في التحفة سبب جواز صلوة الخوف خوف العدو من غير ذكر خلاف
ومن غير ذكر الاشتداد وكذا ذكر في المبسوط والمحيط وقال ان المسلمين اذا راوا سوادا فظنوا انهم العدو
فصلوا صلوة الخوف فان تبين انه كان سواد العدو فقد ظهر ان سبب الترخص كان متقررا فلا يجزيهم صلاتهم وذكر في
المبسوط فخر الاسلام والمراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف على ما عرف من اصلنا

في تعليل الرخص بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو ههنا سبب
الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف قوله جعل الامام امة اي جعل الامام الناس اثنتين اي فرقتين طائفة الى العدو وصلى باخرى بان
بامة اخرى ركعة ان كان اي الامام مسافرا او ركعتين مقيما اي وصلى ركعتين ان كان مقيما ومضت هذه اليه اي الى
العدو حين رفع الامام رأسه من السجدة الثانية وجاءت تلك اي الامة التي قامت بازاء العدو وصلى بهم ما بقي
من ركعة او ركعتان وسلم اي الامام وحده وذهبت اليه اي ذهبت هذه الطائفة الى العدو وجاءت
الاولى اي الامة الاولى واتمت اي صلاتهم بلا قراءة لانهم لاحقون ومضوا الى وجه العدو ثم الاخرى بقراءة اي ثم اتمت
الطائفة الاخرى صلاتهم بقراءة لانهم مسبوقون والاصل فيه رواية ابن مسعود رض ان النبي عم صلى صلاة الخوف على الصفة
التي قلنا وابو يوسف وان انكر شرعها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا وهذا لان الاصل في الشرع ان يكون عاما
في الاوقات كلها لا في اوان الوليد على التخصيص فلم يوجد ثم اعلم ان ههنا قيدا والناس عنها غافلون وهو ان هذا الفعل
المذكور في صلاة الخوف انما يحتاج اليه اذا لو تنازع القوم في الصلوة خلف الامام فيقال لكل طائفة منهم انا نفضل
ان يجعل القوم لما يكفيكم ما ذكرنا واما اذا لم يتنازع القوم خلفه فان الافضل للامام ان يجعل القوم طائفتين
فيأمر طائفة ليقوموا بازاء العدو ويصلي بالطائفة التي معه تمام الصلوة ثم يأمر رجلا من الطائفة التي بازاء العدو
حتى يصلي بهم تمام صلوتهم ايضا والطائفة التي صلوا مع الامام اولا يقومون بازاء العدو ثم مذهب الشافعي اذا رفع
الامام رأسه من السجدة الثانية انتظر هذه الطائفة حتى يصلي ركعتها الثانية ويسلمون ويذهبون ويأتي الطائفة
الاخرى فيصلي بهم الركعة الثانية فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية منها انتظرهم حتى يصلي ركعتهم الثانية ويتشهد ويسلموا
معه ومذهب مالك هكذا ايضا الا انه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون من ركعتهم بعد تسليمه وهذا لان المذهبان
رواية ابي عياش الزرقي وروايتنا ارجح لعدم مخالفة الاصل فان سبق المؤتم الامام في التحليل عن الصلوة ،،
وانتظار الامام المؤتم خلاف موضوع الامامة واما المشي في الصلوة فقد ورد به الشرع في سبق الحدث قوله
وفي المغرب يصلي بالاولى ركعتين وبالاخرى ركعة لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق وقال الثوري
يصلي بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين لان فرض القراءة في الركعتين الاوليين فينبغي ان يكون لكل طائفة في
ذلك حظ واعلم انه لم يذكر الخ لنهم حكمه من حكم المسافر قوله وان زاد الخوف صلوا ركبانا فرادى يؤمون الى اي جهة شاؤا اي
الى اي جهة شاؤا ان عجزوا عن التوجه وعن محمد انه جوز لهم ان يصلوا ركبانا بجماعة لينالوا فضيلة الصلوة بجماعة
فقد جوزنا لهم ما هو اقوى من ذلك وهو الذهاب والمجي لاحراز فضيلة الجماعة وقلنا ان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء
ولم يوجد بخلاف الارض فانها للمصلين وان اختلفت لكن اجزاء الارض متصل بعضها ببعض فيجعل كمكان واحد
بحكم الاتصال وذا لا يمكن في الركبان لعدم الموجب للاتحاد وهو الاتصال وما ابتغاه من الرخصة ابتغاه من الرخصة
بالنص ولا مدخل للراي في اثبات الرخص ولو كان الرجل مع الامام على دابة صح اقتداؤه لعدم المانع ثم اعلم ان
المراد من زيادة الخوف ههنا ان لا يدعهم العدو بان يصلوا نازلين بل يلجئونهم بالمحاربة قوله ويفسدها اي الصلوة

القتال

القتال وهذا عندنا وقال مالك لا يفسد وهو قول الشافعي في القديم لظاهر قوله تعالى وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر
باخذ السلاح في الصلوة الا للقتال به ولكنا نقول القتال عمل كثير وهو ليس من اعمال الصلوة فلا يتحقق عند الحاجة لا محالة
فلان حقيقتها الا كتنبيه على العرس واتباع اثار لا تتردد المال والامر باخذ الاسلحة كيلا يطمع فيهم العدو واذا راهم
مستعدين او ليقاتلوا به اذا احتاجوا لا انهم يستقبلون الصلوة قوله ولا المشي اي تفسد الصلوة مشيه هاربا من العدو ولم
يمكنه الوقوف ليصلي خلافا للشافعي لان المشي عمل كثير فيفسدها والنبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن
فلو جازت الصلوة مع القتال والمشي لما اخرها قوله والركوب اي ويفسد الصلوة الركوب لانه عمل كثير وقال
بعض اصحاب الشافعي اذا طرأ الخوف ولم يكن بد من الركوب ركب وبنى ولا اعادة واذا ركب قبل تحقق
الحاجة والضرورة الى الركوب يفسد الصلاة باب الجنائز الجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير سنّ
للمحتضر ان يوجه الى القبلة على يمينه احتضر اي مات لانه الوفاة او ملائكة الموت حضرته ويقال فلان محتضر اي
قريب من الموت وهو المراد به ههنا والاصل ان ما قرب الى الشيء له حكمه ويوجه في القبر على شقه الايمن فكذا اذا
قرب اليه قوله واختير الاستلقاء لانه ايسر لخروج الروح والاول هو السنة قوله ويلقن الشهادة اي قول اشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يقال له قل ولكن يقال عنده وهو يسمع ويتلقن لقوله عم لقنوا موتاكم
شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذي قرب من الموت وهو اطلاق اسم الشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا اي عنبا وقوله عم عش ما شئت فانك ميت من قتل قتيلا فله سلبه وقيل هو مجري على حقيقته وهو
قول الشافعي لانه لعله يجيبه بالصاحب شرح الوجيز ويستحب ان يلقن الميت بعد الدفن فيقال يا عبد الله يا ابن امة
الله اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان الجنة حق والنار حق
وان البعث حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وانك رضيت بالله ربا وبالاسلام
دينا وبمحمد عم نبيا وبالقران اماما وبالكعبة قبلة وبالصلوة فريضة وبالمؤمنين اخوانا وورد به الخبر
عن النبي عم الا انا نقول لا فائدة في التلقين بعد الموت لانه ان مات مؤمنا فلا حاجة اليه وان مات
كافرا فلا يفيد التلقين قوله فان مات شد لحياه وغمض عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن
قوله ويجمر تخته بالجيم المعجمة ويفعله اي قبل ان يوضع فيه وترا التجمير والاجمار التطييب اي يدار المجمر حوالي السرير
والكفن ثلثا او خمسا او سبعا تعظيما له وانما يوتر لقوله عم ان الله وتر يحب الوتر قوله ويوضع على التخت
فانه لو وضع على الارض يتلطخ بالطين فيوضع عليه كيلا يتلطخ به ولم يذكر كيفية الوضع وفي المجتبى
وضع على قفاه طولا نحو القبلة كالمحتضر وعن بعض ائمة خراسان مثله وقال شمس الائمة السرخسي والاصح
انه يوضع كما تيسر لانه لا اختصاص للغسل بالقبلة ثم اعلم ان غسل الميت شريعة ماضية لما روي
ان آدم عم لما قبض نزل جبريل عم بالملائكة وغسلوه وقالوا لولده هذه سنة موتاكم وقال عم للميت
على المسلم ستة حقوق ومن جملتها ان يغسل بعد موته ثم هو واجب عملا لا علما ولكن اذا قام به البعض سقط

عن الباقين لحصول المقصود واريد بالسنة في حديث آدم الطريقة ثم غسله للحدث لا للنجاسة التي تثبت
بالموت عند البعض والصحيح انه للنجاسة التي تثبت بالموت وذلك لان الادمي له دم ٧ فيتنجس بالموت قياسا بلوث
على سائر الحيوانات التي لها دم فالدليل على انه تنجس بالموت ان المسلم اذا وقع في بئر ومات فانه ٧ سايل؟
يجب نزح ماء البئر كله وكذلك لو احتمل الميت قبل الغسل وصلى معه لا يجوز الصلوة ولو كان الغسل واجبا
لازالة الحدث لا غير يجوز الصلوة مع الميت قبل الغسل كما لو احتمل محدثا وصلى قوله ويجرد يعني يجرد الميت
من ثيابه خلافا للشافعي فانه يقول السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل يده
في الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان النبي عم لما توفي غسل في قميصه الذي
توفي فيه وما كان سنة في حق النبي عم كان سنة في حق غيره ما لم يقم فيه دليل التخصيص ولنا ان
التجريد اقرب الى الاتيان بالغسل على وجهه وغسله عم في ثيابه من خصايصه الدالة على شرفه فانه لما قصد
تجريده نودي بهم لا تجردوا نبيكم قوله ويستر عورته لان ستر العورة واجب حيا او ميتا ولهذا
لا يحل للرجال غسل النساء وكذا العكس ويكتفي ستر العورة الغليظة ويترك الفخذ مكشوفين
هو الصحيح ليسهل الغسل كذا في الكافي والهداية وفي النوادر قال ويوضع على عورته خرقة
من السرة الى الركبة وهكذا ذكر الكرخي في كتابه وقال وهو الصحيح فان النبي عم قال لعلي كرم الله وجهه
لا تنظر الى فخذ حي وميت وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يؤزر بازار سابغ كما يفعله في حياته اذا اراد
الاغتسال قوله ويوضأ بلا مضمضة ولا استنشاق لانه يتعذر اخراج الماء من فيه وهذا عندنا وعند
الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بالغسل حالة الحيوة ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على اصبعه
خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه ويمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه وينقيها ويدخل في منخريه ايضا
قال شمس الايمة الحلواني وعليه الناس اليوم فرق بين هذا وبين الوضوء في غسل الجنب من اربعة اوجه
احدها ان الميت لا يمضمض ولا يستنشق والثاني ان الميت لا يمسح رأسه بخلاف الجنب فانه يمسح رأسه
في ظاهر الرواية والثالث ان الجنب يبدأ بغسل يديه اولا وفي الميت لا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه
والرابع ان الميت يغسل رجلاه عند الوضوء بخلاف الجنب فانه يؤخر غسل رجليه قال شمس الايمة الحلواني
هذا الذي ذكره من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل واما الصبي الذي لا يعقل الصلوة فانه
يغسل ولا يوضؤه وضوء الصلوة لانه كان لا يصلي ولم يذكر محمد في الكتاب انه هل يستنجي وفي صلاة
الاثر على قول ابي حنيفة ومحمد يستنجي وعلى قول ابي يوسف لا يستنجي لان المسكة تزول والمفاصل تسترخي
بالموت وربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج زيادة نجاسة من باطنه فلا يفيد الاستنجاء فايدته فلا
يشتغل به ولهما ان موضع الاستنجاء من الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقة فيجب ازالتها كما لو كانت النجاسة
على موضع آخر من البدن قوله ويصب عليه ماء اي ويصب على الميت ماء ثلثا وان زاد على الثلث جاز كما في

حالة

حالة الحيوة قوله مغلي بسدر او حرض مبالغة في التنظيف السدر شجرة في البادية ورقها غسول والحرض
الاشنان وقال الشافعي الافضل ان يغسل بالماء البارد الا ان يكون عليه وسخ او نجاسة لا تزول
الا بالماء الحار فحينئذ يغسل بالماء الحار قوله والا فالقراح اي وان لم يكن فالماء الخالص والمقصود
به هذا الترتيب يوافق رواية مبسوط شمس الايمة السرخسي وفي مبسوط شيخ الاسلام والمحيط يغسل اولا بالماء
القراح ثم بالماء الذي يطرح فيه السدر وفي الثالثة يجعل الكافور في الماء ويغسل هكذا روي عن ابن مسعود
رضي الله عنه انه قال يبدأ اولا بالماء القراح ثم بالماء والسدر ثم بالماء وشيء من الكافور وانما يبدأ ٧ حتى و
اولا بالماء القراح ليبتل ما عليه من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر حتى يزول ما فيه من الدرن والنجاسة
فان السدر ابلغ في التنظيف ثم بماء الكافور تطييبا لبدن الميت كذا فعلته الملائكة عليهم السلام لآدم
عليه السلام حين غسلوه قوله ويغسل رأسه ولحيته بالخطمي لان الغسل شرع للتنظيف والغسل به ابلغ في التنظيف
والمراد بالخطمي خطمي العراق وهو مثل الصابون في التنظيف ثم يضجع على يساره ويغسل حتى يصل الماء
الى التخت اذ البداية بالميامن سنة لان الله تعالى يحب التيامن في كل شيء ولا يتمكن من ذلك الا بعد
ان يضجع على شقه الايسر ثم على يمينه كذلك اي يضجع على شقه الايمن فيغسل حتى يرى ان الماء قد وصل
الى ما يلي التخت منه قوله ثم يجلس مسندا اي يجلس الميت الغاسل مسندا اياه الى نفسه ويمسح بطنه برفق
حتى لو بقي شيء يسيل منه ولا يتلوث الكفن قوله وما خرج يغسل اي ومحل ما خرج يغسل ولم يعد
غسله لان الغسل عرف مرة بالنص وقد حصل قوله ثم ينشف بثوب اي يؤخذ ماؤه بخرقة حتى يجف كما في حال
الحيوة كيلا يبتل اكفانه قوله ينشف على صيغة المبني للمفعول من نشف الماء اخذه بخرقة من باب ضرب
قوله ولا يقص ظفره خلافا للشافعي لان السنة دفنه على ما مات عليه وقوله عم اصنعوا بموتاكم كما تصنعون
بعروسكم محمول على التطييب والتطهير لا على التنقيص وفي المحيط ان كان ظفره منكسرا فلا بأس بان يأخذه
دون ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف قوله ولا يسرح شعره خلافا للشافعي لان عايشة رضي الله عنها رأت جنازة شعرها
فقالت علام تنصون ان سرحوه ولم يرو عن غيرها خلافه فيحل محل الاجماع قوله تنصون من نصوت الرجل نصوا اذا
اخذت ناصيته ومددتها وعايشة رض كانها كرهت تسريح رأس الميت وانه لا يحتاج الى ذلك فجعلته
بمنزلة الاخذ بالناصية كذا في المغرب تسريح الشعر تخليص بعضه عن بعض وقيل مشطه كذا في المغرب
قوله ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده اي جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه لانه كان
يسجد بهذه الاعضاء فيختص بزيادة الكرامة ٧ بزيادة ها والمساجد جمع مسجد بفتح الجيم موضع السجود والحنوط عطر مركب من اشياء
طيبة وليس في غسل الميت استعمال القطن في الروايات الظاهرة وعن ابي حنيفة انه يجعل القطن
المحلوج في منخريه وفمه وبعضهم قالوا يجعل في صماخ اذنيه وقال بعضهم يجعل في دبره ايضا وهو
قبيح كذا في فتاوى قاضي خان قوله وسنة الكفن له اي للرجل ازار وقميص ولفافة خلافا للشافعي في القميص

لانه عم كفن في ثلثة اثواب بيض سحولية اي منسوبة الى سحول قرية باليمن والفتح هو المشهور وعن الازهري بالضم
وعن قتيبة بالضم ايضا الا انه حال هو جمع سحل وهو الثوب الابيض وفيه نظر كذا في المغرب ولا باس بالبرود والكتان
والقصب وفي حق النساء بالابريسم والحرير والمزعفر ويكره للرجل ذلك اعتبارا للكفن باللباس حالة الحيوة
قوله ويحسن المتاخرون العمامة لحديث ابن عمر رض انه كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حالة الحيوة
فانه يرسل ذنب العمامة من قبل القفا لمعنى الزينة وبالموت قد انقطع عن ذلك وقد كرهها بعض مشايخنا لانه
لو فعل لكان الكفن شفعا والسنة فيه ان يكون وترا قوله ولها اي سنة الكفن للمرأة درع وازار وخمار ولفافة
وخرقة تربط بها ثدياها لانه عم كفن ابنته رقية في خمسة اثواب ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد الممات الازار حالة
من القرن الى القدم والقميص من اصل العنق الى القدم لكن القميص بلا دخريص ولا كمين ولا يلف
المرأة واللفافة مثل الازار كذا في شرح شيخ الاسلام بدر الدين والخرقة ثوب ياخذ من بين ركبتيها الى
صدرها وتكون فوق الكفن حتى لا ينتشر عنها الاكفان قوله وكفايته له ازار ولفافة لقول ابي بكر رضي الله
عنه اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما ولانه ادنى لباس الاحياء قوله ولها اي وكفاية الكفن للمرأة
ثوبان وخمار الثوبان الازار واللفافة اعتبارا بجواز الصلوة حالة الحيوة والحاصل ان الكفن على ثلثة
انواع كفن سنة وكفن كفاية وكفن ضرورة فكفن السنة في حق الرجل ثلثة اثواب وفي حق المرأة خمسة
اثواب والكفاية في حق الرجل ثوبان وفي حق المرأة ثلثة والضرورة ما يوجد فيهما لما روي خباب بن الارت والنمرة بردة من صوف يلبسها الاعراب مغرب
ان مصعب بن عمير صاحب راية رسول الله صلعم استشهد يوم احد وترك نمرة فاخذ بذلك رسول الله صلعم فامر بان
يكفنوه فيها فكانت اذا غطي بها راسه بدت قدماه واذا غطي بها رجله بدت راسه فامر بان يغطى راسه
ويجعل على رجليه شيء من الاذخر وكذا في حق حمزة رضي الله عنه ثم اعلم انه لو كان بالمال كثرة وبالورثة قلة
فكفن السنة اولى وان كان على العكس فكفن الكفاية اولى ويكره المضربة في الكفن خلافا لاهل الحجاز
قوله وتبسط اللفافة ثم الازار عليها ثم يقمص الميت ثم يوضع الميت على الازار ثم يلف يسار الازار ثم يمينه اي
ثم يعطف الازار عليه من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك وانما يعطف اليسار اولا ليعطف
احد عاتق اليمين فيقع على اليسار فاذا اخر عطف اليمين يكون فوق اليسار والثاني ما يليه حال الحيوة من
اللباس يعطف اولا من قبل الايسر ثم من قبل الايمن فكذا ههنا قوله وهي تلبس الدرع اي اولا ويجعل شعرها
ضفيرتين على صدرها فوقه اي فوق الدرع ثم الخمار فوقه اي فوق الدرع او فوق الشعر تحت اللفافة اعتبارا
بحال الحيوة عند المعيشة ولقائل ان يقول ان حق الكلام ان يقال تحت الازار ثم اللفافة فوقه كما ذكر
في شرح الجامع الصغير المرأة فانها تلبس الدرع اولا ويجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع
ثم يجعل الخمار فوق ذلك تحت اللفافة ثم يعطف الخرقة فوق ذلك على بطنها وثدييها والجواب
عنه من وجوه احدها ان كلامه محمول على كفن الكفاية وقد سقط عنه الازار والثاني ان المراد باللفافة

من الازار

من الازار على سبيل المجاز اطلاقا لاسم احد المتجاورين على الآخر والثالث ان ما يكون تحت الازار يكون تحت اللفافة
فيستقيم الكلام قوله ويعقد الكفن ان خيف انتشاره يعني لو خاف ان ينتشر الكفن عقده صونا عن الكشف قوله
وصلاته فرض كفاية اعلم ان الصلوة على الميت مشروعة لقوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم ولقوله عم صلوا على كل بر وفاجر
واجماع الامة وهي فرض كفاية لانها تقام حقا للميت فاذا قام بها البعض صار حقه موديا فيسقط عن الباقين
كالتكفين وسبب وجوبها الميت للاضافة يقال صلوة الجنازة وشرط جوازها اسلام الميت للنهي عن الصلوة على الكافر
قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله وطهارته حتى لو صلوا عليه قبل الغسل
يعاد الصلوة بعد الغسل لان الطهارة من جهة معتبرة للصلوة عليه كما يعتبر فيمن يصلي عليه قوله وهي اي الصلوة
ان يكبر رافعا يديه ثم لا يرفع بعدها اي بعد التكبيرة الاولى ويثني اي يقرأ سبحانك اللهم الخ ولا يقرأ الفاتحة عقيب
الاولى خلافا للشافعي لان ما هو ركن منها لم يشرع فيه قراءة كسجدة التلاوة واعتبارها بسائر الصلوات ثم يكبر ويصلي
على النبي صلعم لان الثناء على الله تعالى يعقبه الصلاة على النبي عم وعلى هذا وضعت الخطب واعتبارا بالتشهد وصلاة
ثم يكبر ويدعو لنفسه وللميت وللمسلمين لان المقصود بالصلوة على الجنازة الاستغفار للميت والشفاعة
احدكم له والبداية بالثناء ثم بالصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام سنة الدعاء لما روي انه عم قال اذا اراد
ان يدعو فليحمد الله تعالى وليصل على النبي عم ثم يدعو الدعاء المعروف اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا
وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على
الايمان لما روت عائشة رض ان النبي عم كان يقول هكذا وان لم يحسن ذلك يقول بعد التشهد اللهم اغفر للمؤمنين
كان والمؤمنات الخ وقال الامام قاضي خان وان كان لا يحسن ياتي باي دعاء شاء ثم يكبر الرابعة ويسلم اي تسليمتين
لانه جاء اوان التحلل وذا بالسلام وليس بعد التكبيرة الرابعة دعاء سوى السلام في ظاهر المذهب وقيل يقول
اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار وقيل يقول ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وقيل يقرأ سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين وعند ابن ابي ليلى يسلم تسليمة واحدة للجنازة الا انه خلاف المشهور ولا يرفع صوته
بالتسليم في صلوة الجنازة كما يرفع في سائر الصلوات قوله ولا قراءة فيها اي في الصلوة على الميت وقال الشافعي لا بد من
قراءة فاتحة الكتاب وقد ذكرناه قوله ولا تشهد لان محله القعود ولا قعود فيها قوله ويقول في الصبي بعد
ولاية الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا اي اجرا يتقدمنا اللهم اجعله لنا ذخرا اي خيرا باقيا اللهم اجعله لنا شافعا اي اجعله
الشفاعة مشفعا اي مقبول الشفاعة قوله ويقوم المصلي بحذاء صدر الميت اي الاحسن ان يقف الامام من الميت
في الصلاة عليه ان يكون بحذاء الصدر وان وقف في غيره جاز لان اشرف الاعضاء في البدن الصدر فانه موضع العلم والحكمة
والقلب فيه نور الايمان قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فيختار الوقوف بحذاء الصدر
في الرجل والمرأة ليكون اشارة الى الشفع للايمان ليعفو ربه عن عصيانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء

راسه

العمود والمرأة بحذاء وسطها لأن أنس رضي الله عنه صلى على امرأة فوقف عند وسطها وعلى رجل فوقف عند رأسه وقال
هو السنة قلنا يحتمل أن جنازتها لم تكن منعوشة فأراد أن يحول بينها وبين الرجال ويحتمل أنه وقف كما قلنا إلا أنه مال إلى
العورة في أحدهما ومال إلى الرأس في حق الآخر فظن الراوي أنه فرق بينهما قوله والأحق بالإمامة السلطان أي أحق
لأن في التقدم عليه ازدراء به وقد أمرنا بتوقيره ولما مات الحسن قدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة
فأبى أن يتقدم فقال له الحسين تقدم ولولا السنة لما قدمتك ثم القاضي لأنه صاحب ولاية ثم إمام الحي لأنه
رضي بإمامته في حياته فهو أحق بالصلوة عليه بعد وفاته ثم الولي على ترتيب العصبات البنوة ثم الأبوة ثم الأخوة
ثم العمومة وعن أبي يوسف أن الولي يتقدم على الوالي وغيره قياسا على النكاح ولأن صلوة الجنازة دعاء للميت
ودعاء القريب أرجى في الإجابة لأنه أشفق على الميت فيوجد زيادة تضرع فكان مظنة الإجابة وقلنا بل دعاء
الإمام أقرب إجابة على ما روي عن النبي عم أنه قال ثلث لا تحجب دعاؤهم وذكر منهم الإمام وكان القريب غير ممنوع عن
الصلوة عليه كذا في مبسوط شيخ الإسلام قوله ولا بأس بإذنه في الإمامة يعني فلا بأس بإذن الولي لغيره في التقدم بالإمامة
لأن التقدم حق الولي فيملك إبطاله بتقديم غيره قوله فإن صلى غيره يعيد الولي إن شاء لأن الحق للأولياء لأنه أقرب
الناس إليه والمراد به غير السلطان أو الإمام إنما قدم لعارض السلطنة والإمامة وذكر الإمام الولوالجي في
فتاواه رجل صلى صلوة جنازة والولي خلفه ولم يرض به إن تابعه وصلى معه لا يعيد لأنه صلى مرة وإن لم يتابعه إن كان
المصلي سلطانا أو الإمام الأعظم في البلدة أو القاضي أو الوالي على البلدة أو إمام حي ليس له أن يعيد لأنهم هم
الأولون منه فإن كان غيرهم فله الإعادة هكذا ذكر في التجنيس والفتاوى الظهيرية قوله ولا يصلي غيره أي غير
الولي بعده يعني لو صلى الولي لم يجز لأحد أن يصلي بعده قال العلامة نجم الدين الزاهدي هذا إذا كان حق الصلوة له بأن
لم يحضر السلطان أما إذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان وعن الإمام البقالي إذا كان الولي أفضل من
إمام الحي سقط اعتبار إمام الحي قوله ومن لم يصل عليه دفن أي بعد الغسل صلى على قبره ما لم يظن أنه تفسخ لأنه عم
صلى على قبر امرأة من الأنصار وعن أبي يوسف ومحمد يصلى عليه إلى ثلثة أيام والصحيح أن هذا ليس بتقدير لأنه يختلف باختلاف
الزمان حرا أو بردا والمكان رخاوة وصلابة وحال الميت سمنا وهزالا فيعتبر فيه أكبر الرأي والذي روي أن النبي
عم صلى على شهداء أحد بعد ثمان سنين معناه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم وقيل إنهم
كانوا لما دفنوا لم تتفرق أعضاؤهم وذكر في المحيط وإنما لا يخرج الميت عن القبر للصلوة لأنه قد سلم إلى الله تعالى وخرج
عن أيدي الناس قالوا وما ذكر أنه لا يخرج من القبور فذلك فيما إذا وضع اللبن على اللحد وأهيل التراب عليه أما
إذا لم يوضع اللبن على اللحد أو وضع لكن لم يهل التراب عليه يخرج ويصلى عليه لأن التسليم لم يتم وهذا إذا دفن
الميت بعد الغسل قبل الصلوة عليه فأما إذا دفنوه بعد الصلاة عليه ثم تذكروا أنهم لم يغسلوه فإنهم لم يهيلوا
التراب عليه يخرج ويغسل ويصلى عليه وإن أهالوا التراب عليه لم يخرج وهل يصلى عليه ثانيا في القبر ذكر الكرخي
أنه يصلى وفي النوادر عن محمد الكيسي أي لا يصلى عليه لأن طهارة الميت شرط جواز الصلوة ولم يوجد وفي

الاستحسان

الاستحسان يصلى عليه لأن تلك الصلاة لم تعتد بها لترك الطهارة مع الإمكان والآن زال الإمكان وسقطت فرضية
الغسل فيصلى في قبره قوله ولم يجز راكبا استحسانا لأنها صلوة من وجه لوجود التحريمة واستقبال القبلة فلا يجوز ترك
القيام من غير عذر احتياطا وفي القياس يجوز لأنه دعاء حتى صحت بلا ركوع وسجود ودعاء الراكب جائز قوله
وكرهت في مسجد جماعة إن كان الميت فيه وقال الشافعي لا يكره لأنه دعاء فالمسجد أولى ولنا قوله عم من صلى على جنازة
في مسجد فلا صلوة له ولأن المساجد لأداء المكتوبات فلا يقام فيها غيرها إلا بعذر ونحوه ولأنه لا يؤمن من تلويث
المسجد ولو كان الميت خارج المسجد لم يكره على الطريق الثاني وإليه مال في المبسوط ويكره على الطريق الأول
وهذا معنى قوله ولو كان أي الميت خارجه أي خارج المسجد اختلف المشايخ قوله ومن ولد فمات يغسل ويصلى
عليه إن استهل أي رفع صوته بالبكاء عند الولادة لقوله عم إذا استهل المولود صلي عليه وإن لم يستهل لم يصل عليه
ولأنه نفس مؤمنة حيث انفصل حيا فيصنع به ما يصنع بموتى المسلمين قوله وإلا أي وإن لم يستهل لم يصل عليه ٧ ادرج في خرقة تكريما لبني آدم
لما روينا وغسل وهو المختار لأنه نفس من وجه وجزء من وجه فيغسل اعتبارا بالنفوس ولا يصلى عليه اعتبارا بالأجزاء وفي
ظاهر الرواية أنه لا يغسل لأنه في حكم الجزء حتى لا يصلى عليه لكن المختار هو الأول وأما السقط الذي لم يتم
أعضاؤه ففي غسله اختلاف المشايخ والمختار أنه يغسل ويلف في خرقة كذا في المحيط قوله صبي سبي فمات أي
سبي بلا أحد أبويه أو مع أحدهما فأسلم أي الصبي عاقلا أي وهو عاقل لأنه يعقل صفة الإسلام وصفته ما ذكر في حديث
جبرئيل عم أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى
وهذا يدل على أن من قال لا إله إلا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الإسلام أو أحدهما أي أو أسلم أحد الأبوين صلي عليه
وإلا فلا أي وإن لم يسلم هو وهو عاقل أو أحد أبويه فلا يصلى عليه وأصله أن الإسلام يثبت قصدا أو تبعا للأبوين
إذ الحضانة لهما ثم بعدهما أو بعد أحدهما للجماعة ودار الإسلام لأن الحضانة عليهم فإن كان مع الصبي أبواه أو
أحدهما يعتبر جماعة المسلمين فبقي على حكم الكفر فلم يصل عليه وإذا عدما اعتبر الخلف وجعل مسلما تبعا للدار
وفي الجامع الصغير لأبي اليسر ثم أولاد المسلمين إذا ماتوا حال صغرهم قبل أن يعقلوا يكونون في الجنة فإن
فيهم أحاديث كثيرة أكثرها في أنهم ... وبالأحاديث يتبين أنهم قالوا بلى يوم أخذ الميثاق عن اعتقاد
وقد روي عن أبي حنيفة في آثار أبي حنيفة أن الذين يصلون على جنازة أولاد المسلمين وهم صغار يقولون
بعد التكبيرة الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا وهذا إقرار
منه بإسلامهم وأما أولاد الكفار إذا ماتوا قبل أن يعقلوا اختلف أهل السنة والجماعة روي عن محمد أنه قال
إني أعرف أن الله تعالى لا يعذب أحدا من غير ذنب وقيل هم في الجنة خدم المسلمين وعن أبي حنيفة التوقف
فيه ووكل أمرهم إلى الله تعالى قوله لكافر مات وليه مسلم أي قريبه المسلم إذ لا ولاية بين المسلم والكافر غسل النجس
أي الثوب النجس بلا مراعاة وضوء وسنة غسل لأنه لم يحافظ عليه في حياته فلا يحافظ بعد موته ويلفه في خرقة بلا
رعاية سنة الكفن من العدد والكافور على المساجد ونحو ذلك ويحفر حفيرة من غير لحد ولا توسع كما يكون للمسلم

يكونون

ويلقيه فيها اي في تلك الحفيرة اهانة له ولا يصلي عليه لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية والاصل
فيه انه لما مات ابو طالب جاء علي الى رسول الله عم وقال يا رسول الله ان عمك الضال قد مات فقال عم اغسله وكفنه وواره
ولا تحدث حدثا حتى تلقاني اي لا تصل وسأل رجل ابن عباس ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها
ولا تصل عليها وادفنها وان لم يكن له ولي مسلم يدفع الى اهل الذمة دينه وانما يقوم المسلم بغسل قريبه الكافر اذا لم يكن
ثمه قريب مشرك فان كان له قريب مشرك فلا يتولى المسلم بنفسه بل يفوض الى قريبه ليصنع به ما يصنعون بموتاهم وكم
يبقى في الكتب ان الابن المسلم اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر من القيام بغسله وتجهيزه وينبغي ان
لا يمكن من ذلك بل يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذي فيه
الكافر تنزل فيه اللعن والسخط والمسلم يحتاج الى نزول الرحمة في كل ساعة فينزه قبره من ذلك كذا في المحيط قوله
وسن في حمل الجنازة اربعة لقوله عم من حمل الجنازة من جوانبها الاربعة غفر له مغفرة موجبة ولانه تكثير للجماعة وتخفيف
للحاملين وصيانة للميت عن السقوط وتعجيل له وتعظيم بان يحمله جماعة على اعناقهم وهو مكرم حيا وميتا وقال
الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضع السابق منهما على اصل عنقه ويأخذ قائمتيها بيديه والثاني يضع مؤخرها على اصل
صدره ويأخذ قائمتيها بيده لان جنازة سعد بن معاذ رض حملت كذلك قلنا كان كذلك لكثرة الملائكة حتى كان النبي عم
يمشي على رؤس اصابعه وحمل ورفيقه قوله وان تضع اي سن ان تضع مقدمها ثم مؤخرها على يمينك وذلك يمين الميت
ايضا مقدمها ثم مؤخرها على يسارك لانه عم كان يحب التيامن في كل شيء وهذا في حال التناوب ويستحب ان يحمل من كل جانب
عشر خطوات لما في الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت له اربعين كبيرة وهذا اللفظ في الجامع الصغير بلفظ الخطاب
خاطب به ابو حنيفة ابا يوسف وقال بعضهم رأيت ابا حنيفة يفعل هكذا قال الامام المحبوبي وهذا دليل تواضعه
وقد حمل الجنازة من هو افضل منه بل افضل جميع الخلائق وهو نبينا صلى الله عليه وسلم فانه حمل جنازة سعد بن
معاذ رضي الله عنه ولما ان حمل الجنازة عبادة فينبغي ان يبادر في العبادة قوله ويسرعون بها بلا خبب الخبب ضرب
من العدو دون العنق لما روي ان النبي عم سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب فان يكن خيرا
عجلتموه وان يكن شرا وضعتموه عن رقابكم قوله وكره الجلوس قبل وضعها اي عن اعناق الرجال موافقة
للحاملين ولعدم الاعانة فربما احتيج الى التعاون والقيام امكن منه فاذا وضعت عن الاعناق
جلسوا ويكره القيام وان كان القوم في المصلى فجئ بجنازة قال بعضهم يقومون لها اذا رأوها قبل
ان توضع وقال بعضهم لا يقومون وهو الصحيح وهو شيء كان في الابتداء ثم انتسخ كذا في النهاية قوله والمشي
خلفها اي خلف الجنازة احب خلافا للشافعي فان عنده المشي امامها افضل لما روي ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا
يمشيان امام الجنازة ولنا انه عم كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ رض وان علي بن ابي طالب كان يمشي
خلف الجنازة فقيل له ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امامها فقال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما
ارادا ان ييسرا الامر على الناس معناه ان الناس يتحرزون عن المشي امامها فلو اختارا المشي خلفها لضاق الطريق

على

على من يتبعها ولان الميت خلفها اوعظ فانه ينظر اليها ويتفكر في حال نفسه وربما يحتاج الى التعاون في حملها ويكره
ان يتقدم الكل عليها ويكره لمتبعها رفع الصوت بالذكر والقراءة لانه فعل اهل الكتاب ويذكر في نفسه والتشبه بالكافر
فيما لنا منه بد مكروه كذا ذكره الامام التمرتاشي قوله ويحفر القبر ويلحد لقوله عم اللحد لنا والشق لغيرنا ولان
الشق فعل اليهود والتشبه بهم مكروه فيما لنا منه بد واللحد ان يحفر في جانب القبلة من القبر حفيرة فيوضع فيها الميت ويجعل
ذلك كالبيت المسقف وصفة الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر ويوضع فيها الميت قوله ويدخل اي الميت فيه اي في القبر
مما يلي القبلة يعني يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي يسل سلا
وصفة ذلك ان يوضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل الرجل
الاخذ القبر فيأخذ رأس الميت ويدخله القبر اولا ويسل كذلك كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال شمس الائمة
الحلوائي صورة السل ان يوضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجلا الميت بازاء موضع رأسه من القبر ثم
يدخل الرجل الاخذ القبر فيأخذ برجلي الميت ويدخلهما القبر اولا ويسل كذلك كذا في المحيط له ان النبي عم
سل سلا وهو عادة اهل المدينة ولنا انه عم اخذ ابا دجانة من قبل القبلة وروى الطحاوي باسناده عن
ابن عباس رض انه عم ادخل القبر من جهة القبلة وعن النخعي ان اهل المدينة كانوا يأخذون الميت من قبل
القبلة ثم احدثوا السل لضعف ارضهم لان جانب القبلة معظم قوله ويقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول
رسول الله اي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك كذا قاله حين وضع ابا دجانة قوله ويوجه الى القبلة
لانه عم شهد جنازة فقال يا علي استقبل به القبلة وقولوا جميعا بسم الله وعلى ملة رسول الله قوله ويحل العقدة
يعني ان كانت الاكفان قد عقدت خيفة الانتشار يحل العقد لانه كان لئلا ينتشر الكفن وقد حصل الامن منه قوله
ويسوى اللبن والقصب اي على لحده لانه جعل على لحد رسول الله صلعم اللبن والقصب وحكي عن شمس الائمة الحلوائي
انه قال هذا في قصب لم يعمل واما في القصب المعمول وبالفارسية بوريا فانه اي ففيه اختلف المشايخ ثم قال بعضهم
لا يكره لانه قصب كله وقال بعضهم يكره لانه لم يرد السنة بالمعمول واما الحصير المتخذ من البردي فالعادة في القبر مكروه
لانه لم يرد به السنة قوله ويسجى قبرها بثوب يعني حتى يجعل اللبن على اللحد لا قبره لان عليا رضي الله عنه رأى قبر رجل
يسجى بثوب فنحى الثوب وقال لا تشبهوا بالنساء ولان مبنى حالهن على الستر ومبنى حالهم على الانكشاف في الحيوة
فكذا بعد الوفاة الا اذا كان لضرورة دفع مطر او ثلج او حر عن الداخلين في القبر فح لا بأس به قوله ويكره الاجر
والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلاء والفناء وقيل لا بأس به في اتخاذ الاجر في ارض رخوة حتى قال الشيخ
الاسلام ابي بكر محمد بن الفضل لو اتخذ تابوتا ولو من حديد لم ار به بأسا في هذه الديار لكن ينبغي ان يوضع مما يلي
الميت اللبن كذا في المحيط وعلى هذا ائمة خوارزم قالوا لا بأس به في ديارنا لانها ارض رخوة لا يكاد
لا يستمسك اللحد غالبا وفي شرح الجامع الصغير للكاساني وان تعذر اللحد لا بأس بالتابوت للميت لكن من السنة
ان يفرش التراب وان يجعل عن يمين الميت وعن يساره لبنا وان اهيل التراب عليه لا بأس بالجص

والآجر وكذا في الغبراني اخشي الى القاية وفي الجامع الصغير لقاضي خان ولا بأس بكتابة شيء او بوضع الاحجار على القبر ليكون علامة وفي الايضاح والتحفة وكره ابو حنيفة البناء على القبر وان لم يعمل بعلامة وكره ابو يوسف ان يكتب عليها كتابا لما روى جابر رضي الله عنه عن النبي عم انه قال لا تجصصوا القبور ولا تبنوا عليه ولا تقعدوا عليه ولا تكتبوا عليه قوله ويهال التراب اي يصب للتوارث ولا يزاد على القبر اكثر من ترابه لانه نوع بناء وكذا في التحفة قوله ويسنم ولا يسطح وقال الشافعي يسطح لما روي انه لما توفي ابرهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل رسول الله عم قبره مسطحا واحتج علماؤنا بحديث سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم ان جبريل عم صلى بالملائكة على آدم وجعل قبره مسنما وعن ابرهيم النخعي انه قال اخبرني من راى قبر النبي عم وقبر ابي بكر وعمر رضي الله عنهم انها مسنمة ولان تربيع القبر تشبه بصنع اهل الكتاب والتشبه بصنيعهم فيما لنا منه بد مكروه وتاويل حديث ابرهيم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبره اولا ثم سنم كذا في المبسوط والمحيط

قوله باب الشهيد

قال شيخ الاسلام اختلف الناس في انه لماذا سمي الشهيد شهيدا قال بعضهم لان الملائكة يشهدون موته فكان مشهودا فعيل بمعنى مفعول وقال بعضهم لانه مشهود له بالجنة بالنص وقيل سمي به لانه حي حاضر عند الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم قوله هو كل طاهر بالغ قتل بحديدة ظلما ولم يجب به مال اعلم ان الشهيد الكامل عند ابي حنيفة كل مسلم مكلف طاهر قتل ظلما بالة جارحة في قتال غير تلك طوايف اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق باي آلة كانت في قتال الطوايف المذكورة ولم يجب بقتله مال حال القتل سوى شبهة الابوة ولم يمض عليه وقت صلوة كاملة بعد تقدم القتال ولا يوم وليلة حال القتال ولم ينتفع بحيوة بشيء ثم ان ابا يوسف ومحمدا توافقا في هذه القيود الا في قيد التكليف والطهارة وانما قيدنا بالكامل لان المرتث شهيد لكنه ليس بكامل في الشهادة فان شمس الائمة السرخسي ذكر في المبسوط ان عمر رضه لما طعن حمل الى بيته فعاش يومين ثم غسل وكان شهيدا اجلى بلسان رسول الله عم وكذلك علي حمل حيا بعدما طعن ثم غسل وكان شهيدا بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره فعرفنا ان الشهيد الذي لا يغسل من اجهز عليه في مصرعه دون من حمل حيا ليمرض وبالمسلم احترازا عن الكافر اذا قتل وبالمكلف احترازا عن الصبي والمجنون وبالطاهر احترازا عن الجنب والحايض والنفساء اذا طهرتا وبكونه مقتولا ظلما احترازا عما قتل قصاصا او رجما في حد وعمن افترسه السبع او سقط عليه حايط او سقط من جبل او غرق في الماء وما اشبهه فيخرج عن هذا ايضا ما اذا كانت دابة المشرك منفلتة من المشرك وليس عليها احد ولا لها سايق او قايد فاوطأت مسلما في القتال فقتله غسل عند ابي حنيفة ومحمد لان قتله غير مضاف الى العدو اصلا بل قتل بجرح فعل العجماء وفعلها غير موصوف بالظلم وعند ابي يوسف لا يغسل لانه صار قتيلا في قتال اهل الحرب وبالة جارحة فانه يشترط على قول ابي حنيفة حتى يغسل المقتول بالمثقل وباي آلة كانت في تلك الطوايف لانه لا يشترط آلة في قتال تلك الطوايف بعد ان تكون القتال مباشرتهم او بتسببهم وبان لا يجب المال بقتله احترازا عن شبه العمد والخطاء وبالة القتل احترازا عن الذي وجب القصاص ثم انقلب مالا بالصلح فانه لا يمنع

الشهادة

الشهادة وجراحة الشبهة سبيل الابوة احترازا عن شبه العمد فان لا يمضي عليه وقت صلاة كاملة بعد تقدم القتال احترازا عمن جرح في المعركة ثم رجا وهو يعقل وقد حرم القتال فان مكث كذلك وقت صلاة او صلاتين لا يكون شهيدا الا انه صارت الصلاة دينا في ذمته وهو من احكام الاحياء وبان لا يمضي يوم او ليلة حال القتال احترازا عمن مضى عليه فانه لو عاش في مكانه يوما او ليلة فانه يغسل وان كان دون ذلك فانه لا يغسل فانه في معنى شهداء احد فانه لم يبق منهم احد حيا بعد الجراحة يوما كاملا او ليلة تقديم ان القتيل يعيش قليلا ولا يعيش طويلا فجعلنا الفاصل بين الكثير والقليل يوما كاملا وليلة كاملة لان كل منها يعرف بنفسه وما دون ذلك لا يعرف عادات ولا ضبط لها وبانه لم ينتفع بحيوته بشيء احترازا عمن ينتفع بحيوته بشيء ملء لان يدخل تحته جميع الانتفاعات من الاكل والشرب والكلام الكثير من امور الدنيا كالبيع والشراء والنوم والانتقال من المعركة الى موضع التمريض المستفيدة هذه الاحكام من اشارات المحيط وشرح الطحاوي قوله او وجد ميتا جريحا في المعركة قيد بكونه جريحا لان من وجد في المعركة ميتا ولم يكن به جرح فليس بشهيد وقال الشافعي هو شهيد لان الظاهر انه مات على حتف انفه بولا لانه القليل له اثر في الغالب فلا يسقط غسله بالشك فان قيل وجوده في الحرب قائمة فالظاهر انه قد قتل وان لم يظهر به اثر لانه يضرب على خاصرته او موضع لا يظهر فيه قلنا لو قيل ان هذه المواضع اذا ضرب عليها لا بد ان يبقى لها اثر في الغالب فاذا لم يوجد لا يجوز الحكم بالشك وقد قالوا لو خرج الدم من انفه او دبره او ذكره لم يكن شهيدا لان ذلك قد يخرج بالرعاف والمرض فلم يعلم القتل ولو خرج من عينه او اذنه فالظاهر انه قتيل لان الغالب من ذلك انه لا يخرج الا بضرب قوله ينزع عنه غير ثوبه اي غير ثوب يختص بالميت كالفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف لان هذه ليست من جنس الاكفان والنبي عم امر بنزعها والشهيد لا ينزع عنه ما هو من الثواب الكفن لانه عم قال في الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تنزعوا ثوبا قوله ويزاد اي اذا كان ناقصا عن الكفن المسنون وينقص اي اذا زاد عليه ليتم كفنه قوله ولا يغسل لانه عم قال في شهداء احد زملوهم بدمائهم ولا تغسلوهم فانه ما من جريح يجرح في سبيل الله الا وهو ياتي يوم القيامة واوداجه تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك زملوا اي لفوا والشخب سيلان الدم من الجراحة وهي باب طلب قوله ويصلى عليه اي على الشهيد وقال الشافعي لا يصلى عليه لانه تطهر من دنس الذنوب لقوله عم السيف محاء للذنوب والصلاة عليه شفاعة له ودعاء لتمحيص ذنوبه وقد استغنى عن ذلك كما استغنى عن الغسل ولنا ان الصلوة على الميت لاظهار كرامته حتى اختص به المسلم وحرم المنافق والشهيد اولى بهذه الكرامة والعبد وان تطهر عن الذنوب فلا يستغنى عن الدعاء له الا ترى انهم صلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ان طهره ومنزلته عند الله وقد صح انه عم صلى على شهداء احد قوله ويدفن بدمه قوله بدمه في موضع الحال اي يدفن متلبسا بدمه لقوله عم زملوهم بكلومهم ودمائهم قوله ويغسل صبي اي ان الشهيد صبي يغسل وقالا لا يغسل لانه فوق البالغ طهارة فمتى لم يغسل البالغ لانه مطهر بالسيف فالصبي اولى ولابي حنيفة ان الغسل سقط عن الشهيد لان القتل صار كفارة له فلا ذنب للصبي ليطهر القتل فالغسل في حقه والموت سواء قوله وجنب اي ويغسل جنب ان استشهد وقالا لا يغسل لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت لانه انما وجب الغسل عليه للصلوة وقد سقطت بالموت فسقط ما وجب

لاجلها وما يجب بالموت لم يثبت بالشهادة كالحدث وله ان المسلم طاهر وانما يتنجس بالموت والشهادة مانعة نجاسة
تثبت بالموت بسبب احتباس الدماء السيالة كسائر الحيوانات التي لها دم سايلة والشهادة مانعة من الاحتباس
فلا يثبت نجاسة الموت غير رافع لنجاسة ثابتة وحاجته الى الرفع لقيام الجنابة فلا تسقط بالشهادة كالنجاسة
الحقيقية فانها لا تسقط اجماعا حتى يغسل ذلك الموضع والجنابة كانت مانعة من دخول المسجد وادخاله فيه
وهو غير عاقل فلان يمنع ادخاله في القبر للعرض على الله اولى واما الحدث فلا حكم له في دخول المسجد والمنع من الوطء
وتصح ان حنظلة رضي الله عنه قتل جنبا فغسلته الملائكة ولو لم يكن واجبا لما غسلوا اذ غسلهم للتعليم كما في
آدم صلوات الله عليه قوله وحائض ونفساء يعني يغسل حائض ونفساء اذا استشهدتا عند تمام الانقطاع
لان ما بعد الانقطاع له حكم الجنابة فان لم ينقطع يغسل ايضا في الصحيح من مذهبه في الاصح لانها انقطعت بالغسل فبقي
حكم الجنابة وفي رواية لا يغسل لعدم وجوب الغسل قبل الانقطاع وقالا لا يغسلان بحال وذكر الامام التمرتاشي
ان الحائض لو رأت يوما او يومين ثم قتلت لم يغسل وليس في نسخة صدر الشريعة وغسل صبي وجنب وحائض
ونفساء قوله ومن وجد قتيلا اي وغسل من وجد قتيلا في المصر لا يعلم قاتله لان الواجب فيه الدية والقسامة على اهل
المحلة فخف الظلم بسبب العوض لان له حكم العوض فصار كان النفس باقية ببقاء عوضها الا اذا علم انه قتل بحديدة
ظلما وعرف قاتله فانه لم يغسل عندنا وعند الشافعي يغسل لان القود احد بدلي الدم فكان مانعا كالاخر
ولنا ان القود عقوبة زاجرة شرعت شفاء للصدر وحسرة للناس وليس بعوض عن المحل ولهذا يجري بين العليل
والكثير والحر والعبد والذكر والانثى والدية عوض بدليل العكس فلا يخل بالشهادة ولهذا لم يغسل عثمان
وقد قتل في المصر بالسلاح ظلما وعلم قاتله وانما غسل عمر للارتثاث لا لان وجوب القصاص يمنع الشهادة
وعثمان لم يرتث بل اجهز عليه في مصرعه وانما قيد بقوله في المصر لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران
لا يجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل اذا وجد به اثر القتل قوله او قتل اي وغسل من قتل بحد او قصاص
وصلي عليه لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه وشهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله فلا يلحق
بهم قوله او جرح وارتث اي وغسل من جرح وارتث اي صار خلقا في باب الشهادة كثوب رث اي خلق بان نام
او اكل او شرب او عولج او اوى خيمة او نقل من المعركة لانه نال بعض مرافق الحيوة فخف اثر الظلم فلم يكن في معنى
شهداء احد وانما ترك الام لكونه شاهدا له على فيه ودلالة على حال الموقف فما داخله الظلم بطلق ليلحق به
واذا حمل الجريح من مصرعه لمطر بت او حاله فازدادت الم ولكن الزيادة ليست بظلم فاحتمل ان يكون موته
مضافا الى هذه الزيادة فتمكنت الشبهة في الشهادة وشهداء احد ماتوا عطاشا والكاس تدور
عليهم خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطاه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة قوله
او بقي اي وغسل وارتث بان بقي عاقلا وقت صلوة لان تلك الصلاة تصير دينا في ذمته وهو من احكام الاحياء
حتى لو كان مغمى عليه لم يكن مرتثا قوله او اوصى بشيء يعني وغسل من جرح وارتث بان اوصى بشيء عند ابي يوسف

لانه

لانه لا اتفاق وعند محمد لا يغسل لان الوصية من امور الاموات فلم يكن مرتثا واختلف المتاخرون في ذلك منهم من
قال الاختلاف فيما اذا اوصى بشيء من امور الاخرة فاما اذا اوصى بشيء من امور الدنيا يغسل بالاتفاق وقيل اذا
اوصى بامور الاخرة لا يغسل اتفاقا والخلاف فيما اذا اوصى بشيء من امور الدنيا وقيل الاختلاف فما قال ابو يوسف
محمول على ما اذا اوصى بامور الدنيا وعند محمد لا يغسل اجماعا وما قال محمد على ما اذا اوصى بامور الاخرة وعنده ذلك
لا يغسل اجماعا فلهذا الاختلاف ذكره في المتن غير مقيد قوله وصلي عليهم معطوف على قوله وغسل صبي وجنب الى
يعني غسل هولاء المذكورون وصلي عليهم وليس هذا في نسخة صدر الشريعة قوله وان قتل لبغي او قطع طريق لم يغسل ولا
يصلى عليه وهذا مذهبنا وقال الشافعي يغسل ويصلى عليه لانه مؤمن قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الا انه مقتول بالحق فكان كالمقتول في رجم او قصاص ولنا حديث علي رضي الله عنه انه لم يغسل اهل النهروان ولم يصل
عليهم فقيل انهم كفار فقال لا ولكن اخواننا بغوا علينا اشار الى انه انما ترك الغسل والصلوة عليهم عقوبة لهم وزجرا
لغيرهم وهو نظير المصلوب بترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره ذكر العلامة مولانا تاج الشريعة في شرح الهداية
هذا اذا قتل في حال المقاتلة اما اذا اخذ وقتل صلي عليه ومن قتل نفسه خطاء كان تناول سيفه ليضرب رجلا من
العدو ليضربه فاخطاء واصاب نفسه ومات فانه يغسل ويكفن ويصلى عليه وهذا بلا خلاف واما من تعمد
قتل نفسه بحديدة هل يصلى عليه اختلف المشايخ بعضهم قالوا لا يصلى وكان شمس الائمة الحلواني يقول الاصح عندي انه
يصلى عليه ويقبل توبته وان كان تائبا في ذلك الوقت لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكان القاضي الامام علي السغدي
يقول الاصح عندي انه لا يصلى عليه لا لانه لا توبة له لكنه باغ على نفسه والباغي لا يصلى عليه كذا في المحيط وذكر في فتاوى
قاضي خان المسلم اذا قتل نفسه يغسل ويصلى عليه في قول ابي حنيفة ومحمد **باب الصلوة في الكعبة** صح فيها
اي في الكعبة الفرض والنفل خلافا للشافعي فيهما ولمالك في الفرض لانه مستقبل من وجه مستدبر من وجه ولا تصح الصلوة مع استدبار
القبلة الا ان مالكا وسع في النفل ولنا انه عم صلى فيها ركعتين بين الساريتين ولان شرط الجواز استقبال جزء من الكعبة
قال الله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد وجد والاستدبار غير مفسد لذاته بل لتضمنه ترك الاستقبال الذي هو شرط الجواز كما اذا استدبر
خارج البيت قوله ولو ظهره الى اي ولو كان ظهره الى ظهر الامام في الكعبة صح لانه توجه الى القبلة ولم يعتقد مخطئا بخلاف
لو تحرى في ليلة مظلمة واقتدوا بالامام فانه لا يصح صلوة من علم انه مخالف للامام في الجهة لان عنده ان امامه غير مستقبل
الى القبلة فلم يصح اقتداؤه به وهنا كل جانب قبلة فلم يعتقد امامه مخطئا فجاز اقتداؤه وكذا اذا جعل وجهه الى
وجه الامام فان صلاته جائزة لكنه يجعل بينه وبين الامام سترة احترازا عن التشبه بعابد الصورة قوله لا لمن ظهره
الى وجهه اي لا يصح الصلوة لمن كان ظهره الى وجه الامام لانه تقدم على امامه قوله وكره فوقها يعني لو صلى على سطح الكعبة يصح صلوته
وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعي لا يصح الا ان يكون بين يديه سترة لان القبلة هي البقعة المحدودة الى عنان السماء
عندنا دون البناء لانه ينقل وانما هو علامة وعنده البناء معتبر في جواز التوجه اليه ولو شرط استقبال البناء
لما صحت صلوته على جبل ابي قبيس اذ لا بناء بين يديه الا انه يكره لان فيه ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه قوله اقتدوا متحلقين

حولها كان حول الكعبة وبعضهم اقرب من امامه اليها جاز لمن ليس في جانبه يعني لو صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس
حول الكعبة واقتدوا به صح الاقتداء لمن هو اقرب الى الكعبة من امامه ان لم يكن في جانب الامام لان التقدم والتأخر
انما يظهر عند اتحاد الجانب لانهما من الامور الاضافية فيشترط اتحاد الجهة فاذا لم يتحد لم يتحقق التقدم والتأخر فيجوز العلو
لوجود المجوز **كتاب الزكوة** ترجم بها على النماء يقال زكا الزرع اذا نما وسميت بها لانها سبب نماء المال
بالخلف في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه او على الطهارة قال الله تعالى وحنانا من ٧ من شيء م
لدنا وزكوة اي طهارة وفيها معنى التطهير قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وسميت صدقة
لدلالتها على صدق العبد في العبودية وفي الشرع عبارة عن ايتاء جزء من النصاب الحولي الى الفقير لانها توصف
بالوجوب وهو من صفات الافعال وقيل هو اسم للقدر الذي يخرجه الى الفقير لان ايتاء الايتاء محال وسببها المال
لانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وشرط وجوبها ما يذكر قوله هي لا تجب الا في نصاب حولي فاضل عن حاجته الاصلية
مملوك ملكا تاما رقبة ويدا على حر بالغ عاقل مسلم اما الوجوب فلقوله تعالى وآتوا الزكوة ولقوله عم ادوا زكوة اموالكم
وعليه اجماع الامة والمراد بالوجوب الفرض لانه لا شبهة فيه واما شرط النصاب فلقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى
والغنى بكثرة المال يكون وليس للكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه متفاوتة فقدر الشرع بالنصاب واشتراط
الحول لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانها وجبت بصفة اليسر ولو وجبت على وجه يؤدي الى انتقاص
المال يتضرر ومتى كان بحال ينمو ولا ينتقص لا يتضرر والنماء مما لا يمكن الوقوف عليه فاقيم الحول الممكن من الاستنماء لاشتماله
على الفصول المختلفة مقامه تيسيرا واشتراط ان يكون النصاب فاضلا عن الحوائج الاصلية كدور السكنى ودواب
الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال وآلات المحترفين وكتب العلم لاهلها لعدم النماء فيها حقيقة وحكما ولانها
مشغولة بالحاجة الاصلية فصارت كالمعدوم واشتراط كون النصاب مملوكا ملكا تاما هو ان يكون ملكه تاما من
جميع الوجوه ولا يتمكن فيه النقصان بوجه كما في المديون والمكاتب على ما نبين ليكون الغنى تاما واشتراط الحرية
لان العبد لا يملك وان ملك لمنافاة بين المالكية والمملوكية اذ الاولى سمة القدرة والثاني سمة العجز وفي اشتراط
البلوغ والعقل خلاف الشافعي فان عنده تجب الزكوة على صبي ومجنون فقال لانها مؤنة مالية لان سببها الـ
ويؤدى بالمال والملك في المال كامل فيعتبر بالنفقة لانها صلة للمتقلبين ٧ علة وصارت كالعشر والخراج ولنا انها ٧ قرابة وزوجية والزكوة صلة للمتقلبين به صح م
كان عبادة فهي عبادة مالية تجري فيها النيابة وعدم وجوب العبادات عليهما لعجزهما عن الاداء فمتى جرت
النيابة في الاداء امكن الوجوب عليهما ولنا قوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون
حتى يفيق وعن النائم حتى ينتبه وفي ايجاب الزكوة عليهما اجراء القلم عليهما ولانها عبادة فلا يتأدى
الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء والاختيار لهما لعدم العقل بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض وكذا الغالب
في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع واشتراط الاسلام لان الزكوة عبادة فلا يتحقق من الكافر قوله فلا تجب
على مكاتب متفرع على قوله ملكا تاما لان المكاتب ليس بمالك من كل وجه لانه مالك يدا لا رقبة ولهذا لم يكن من اهل ان

بعتق عليه

يعتق عليه قوله ومديون مطالب من عبد بقدر دينه قوله بقدر دينه متعلق بقوله فلا تجب اي لا تجب على المديون ما يكون مطالبه ٧ بقدر م
مستغرقا بالدين اعلم ان من كان عليه دين محيط بماله لا زكوة عليه وقال الشافعي تجب لان السبب ملك نصاب نام ولا خلل
في ملكه لان الدين يتعلق بالذمة لا بالمال ولهذا ينفذ تصرفه فيه ببدل وبغير بدل كما قبل الدين وكان النماء لانه معد للتجارة
وضعا وجعلا ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة وان كان ماله اكثر من دينه
زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب من جهة العباد كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلف
وارش الجراحة ومهر المرأة كان الدين من النقود او من المكيل او من الموزون او الثياب او الحيوان وجب بخلع او صلح
عن دم عمد وهو حال او مؤجل ولا يمنع الوجوب دين النذر والكفارة وصدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية
لانه لا مطالب لها من جهة العباد ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك
خلافا لزفر فيهما لانه لا مطالب لها من جهة العباد فصار كدين النذر والكفارة ولابي يوسف في الثاني على ما روي عنه والفرق
له بين دين الزكوة حال بقاء النصاب ودين الزكوة بعد الاستهلاك ان الاول مطالب في الحال كما اذا مر على العاشر ولا كذلك الثاني
ولنا ان لدين الزكوة مطالبا وهو الامام في السوائم ونائبه في اموال التجارة فان الملاك نوابه قوله ولا اداء لا يجب في مال مفقود
٧ بعد كام بغير وساقط في بحر ومغصوب لا بينة عليه ومدفون في برية نسي مكانه ودين جحده المديون سنين ثم اقر بعد سنين عند قوم
وما اخذ مصادرة ووصل اليه بعد سنين مثله الامثلة امثلة المال الضمار وهو مال تعذر الوصول اليه مع قيام الملك من قولهم بعير
ضامر اذا كان نحيفا مع قيام الحيوة فيه وفيه خلاف زفر والشافعي لهما ان السبب ملك نصاب كامل وقد تحقق والعارض
ازالة اليد دون الملك فلا يمنع كمال ابن السبيل ولنا قول علي رضي الله عنه لا زكوة في المال الضمار ولان السبب هو
المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه وابن السبيل يقدر بنائبه والمدفون في الدار نصاب لان الوصول
٧ قيل م غير متعذر لانه يمكن حفر جميعها بخلاف البحر الا ان حفر جميعها متعذر وان كان في ارض او كرم تجب الزكوة لان حفر جميع الارض
المملوكة ممكن فلم يتعذر الوصول اليه فصار كالدار وقيل لا يجب لان حفر جميعها متعسر والحرج مدفوع بخلاف البيت والدار حتى لو كانت
الدار عظيمة لا ينعقد نصابا قوله بخلاف دين على مقر ملي اي غني او معسر او مفلس بقضاء الامام فان الزكوة فيه واجبة
لامكان الوصول اليه بلا واسطة في الملي وبواسطة التحصيل في المعسر وكذا في المفلس لعدم صحة تفليس القاضي وعند محمد
لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس فيكون النصاب تاويا وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة
في حكم الزكوة احتياطا نظرا للفقراء ذكره في النهاية قال بعضهم ان الاختلاف في التفليس لا في الافلاس فان في الافلاس
الدين عليه نصابا بالاتفاق فيزكيه رب الدين اذا قبض لما مضى قوله او جاحد عليه بينة او علم به قاض يعني
لو كان الدين على جاحد وعليه بينة قيل لا يجب لانه لا يتمكن من الاخذ الا بالقضاء ولا قضاء الا بالبينة ولا بينة
الا بعد العدالة وليس كل شاهد بعدل ولا كل قاض بعدل بخلاف ما لو كان على مقر لان الاقرار موجب بنفسه
بدون القضاء والصحيح انه يجب لتمكنه من اخذه بواسطة اقامة البينة فاذا لم يقمها فهو الذي قصر في حقه
بدون القضاء والصحيح انه يجب لتمكنه من اخذه بواسطة اقامة البينة فاذا لم يقمها فلا يعذر فيه وان كان القاضي

عالما بالدين فعليه زكوة ما مضى لان العالم يعفى بعلمه فكان التمكن من الاخذ ثابتا **قوله** ولا يبقى للتجارة ما اشتراه

لها فنوى خدمته ثم لا يصير للتجارة وان نوى لها ما لم يبعه يعنى اذا اشترى امة للتجارة فنواها للخدمة بطلت

الزكوة فان نوى التجارة بعد ما لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون فى ثمنها زكوة ان كان دراهم او دنانير واصله

ان التجارة عمل لانها مبادلة المال بالمال ونية كالتوكيل العمل والنية للتمييز والاخلاص فلا بد من مقارنتها

ما لم تعمل فيه فاذا اشتراها ناويا للتجارة صحت لاقترانها بالعمل فاذا نوى الخدمة من بعد صحت نيته لانه نوى | نوى

الترك وهو ليس بعمل فيصح وان نواها للتجارة من بعد لم يصح لعدم التجارة فلم يتصل النية بالمنوى وكهذا يصير

المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالشغل لان السفر عمل والاقامة ترك ومن هذا كالكافر | كالكافر

اذا نوى الايمان لم يصر مؤمنا لان النية لم يتصل بالمنوى اذ الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان ولو

نوى ان يكفر للحال لاتصال النية بالمنوى وهو ترك اعتقاد حقيقة الله تعالى ولو نوى ان يكفر هذا كفر للحال اذ الواجب | ٧ مسلم و

عليه ان يعتقد حقيقة الله تعالى بكل حال فى الحال وانا قوله وان نواه لها للوصل يعنى ثم لا يصير ان اشترى الاول

نوى خدمته للتجارة وان نواه لها اى للتجارة ما لم يبعه فيكون الزكوة فى ثمنه كما ذكرنا **قوله** وما اشتراه للتجارة

كان لها يعنى وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لما ذكرنا من اتصال النية بالعمل بخلاف الشئ الذى

يصح فيه نية التجارة واما اذا اشترى شيئا لم يصح فيه التجارة لا يصير للتجارة بان اشترى ارضا عشرية او

خراجية بنية التجارة فانه لا يجب فيه زكوة التجارة لان نية التجارة لا يصح فيها لانها لو صحت يلزم فيها اجتماع

الحقين بسبب واحد وهو الارض وذا لا يجوز واذا لم يصح بقيت الارض على ما كانت وكذا لو اشترى بذرا

للتجارة وزرعه فى ارض عشرية استأجرها كان فيه العشر لا غير كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وفتاوى قاضى

خان **قوله** لا ما ورثه ونوى لها اى لا يصير للتجارة ما ورثه ونوى للتجارة لان النية لم يتصل بالعمل لان الموروث

يصير ملكا للوارث جبرا بلا صنع ولهذا يرث الجنين وان لم يتصور منه العمل **قوله** وما ملكه بهبة او وصية

او نكاح او خلع او صلح عن قود ونواه لها اى للتجارة كان لها عند ابى يوسف لا عند محمد وقيل الخلاف على عكسه

يعنى اذا ملك ما عدا الحجرين والسوائم بواحد من هذه الاسباب ونواه للتجارة كان لها عند ابى يوسف لاقترانها

بالعمل وهو القبول وان لم يقارن عمل التجارة وهو لان التجارة اكتساب المال فلما لم يدخل فى ملكه الا بقبوله

لعوكسبه فيصح قران النية به كالشراء فان قيل نية التجارة ولا تجارة محال قلنا الدليل يقتضى اعتبار النيات

وان لم يقارن الاعمال فالدعم نية الموصى حتى حرج عمله الا انها لم يعتبر لخفائها فاذا قارنت الاعمال

زال الاستتار فوجب الاعتبار ولا يكون للتجارة عند محمد لان النية لم يتصل بعمل التجارة اذ هى

مبادلة المال بالمال ولم يوجد وعلى الخلاف على عكسه يعنى عند محمد يصير للتجارة وعند ابى يوسف لا يصير

للتجارة **قوله** ولا اداء الا بنية قورنت به اى بالاداء او بعزل ما وجب يعنى لا يجوز اداء الزكوة

الا بنية مقارنة للاداء او مقارنة لعزل الواجب لان الزكوة عبادة فكان من شرطها النية والاصل

فيها اقتران النية بالاداء كما فى الصلوة الا ان الدفع يتفرق ظاهرا فاكتفى بوجود النية عند العزل

بتيسيرا

تيسيرا على المؤدى كجواز التقديم فى الصوم للعجز عن الاقتران باول الصبح **قوله** وتصدقه بكل ماله بلا نية

مسقط اى للزكوة يعنى اذا تصدق بكل ماله بلا نية زكوة سقط الفرض لان الواجب جزء من النصاب

فاذا ادى الكل ادى الواجب ضرورة فان قيل نية الزكوة شرط ولم يوجد قلنا الواجب نية اصل العبادة

لتمتاز عن العادة وقد وجدت اذ الكلام فيما اذا تصدق على الفقير والصدقة ما يراد بها رضى الله تعالى

ونية الفرض انما يشترط لتحصيل التعيين وذا عند عدم التعيين والواجب متعين فى هذا النصاب فلا حاجة

الى التعيين فصار كما اذا نوى الصوم مطلقا فى يوم رمضان فانه يقع عن الفرض وان لم يعين **قوله**

وببعضه لا عند ابى يوسف اى تصدقه ببعض ماله لا يسقط زكوة المؤدى عند ابى يوسف لان البعض ليس بمتعين

اذ الباقى محل للواجب بخلاف الاول وعند محمد يسقط لان البعض معتبر بالكل وهذا لان الواجب شائع فى الكل | بالنية

ولهذا لو هلك هلك ما فيه كما لو هلك الكل **باب زكوة الاموال** نصاب الابل خمس والبقر ثلثون والغنم اربعون

سائمة اى لا زكوة فى الابل ما لم يبلغ خمسا وفى البقر ما لم يبلغ ثلثين وفى الغنم ما لم يبلغ اربعين سائمة بالحديث

والاجماع **قوله** وفى كل خمس من الابل بخت او عراب شاة ثم فى خمس وعشرين بنت مخاض ثم فى ست وثلثين

بنت لبون ثم فى ست واربعين حقة ثم فى احدى وستين جذعة ثم فى ست وسبعين بنتا لبون ثم فى احدى و

تسعين حقتان الى مائة وعشرين البخت جمع البختى وهو الذى يولد من العربى والعجمى وهو منسوب الى

بخت نصر والعراب جمع عربى كذا فى المغرب يعنى اذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع

فاذا بلغت عشرا ففيها شاتان الى اربع عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلث شياه الى تسع عشرة فاذا

كانت عشرين ففيها اربع شياه الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وهى التى طعنت

فى الثانية وانما سميت بها لمعنى فى امها لان امها صارت مخاضا باخرى اى حاملا الى خمس وثلثين فاذا كانت

ستا وثلثين ففيها بنت لبون وهى التى طعنت فى الثالثة سميت بها لان امها لبون بولادة اخرى الى خمس

واربعين فاذا كانت ستا واربعين ففيها حقة وهى التى طعنت فى الرابعة وحق لها ان يركب ويحمل

عليها الى ستين فاذا كانت احدى وستين ففيها جذعة وهى التى طعنت فى الخامسة وسميت بها لانه | وحققه

لا يبقى فيها ما يطلب منها الا بعضه تلفى وهى ماخوذ من قولك جذعت الدابة اذا اجتنبتها من غير علفى

الى خمس وسبعين فاذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين

ففيها حقتان الى مائة وعشرين كذا كتب النبى صلى الله عليه وسلم الى ابى بكر رضى الله عنه **قوله** ثم فى كل خمس

شاة ثم فى مائة وخمس واربعين بنت مخاض وحقتان ثم فى مائة وخمسين ثلث حقاق يعنى اذا زادت

على مائة وعشرين يستانف الفريضة فيكون فى كل خمس شاة مع الحقتين ففى مائة وثلثين حقتان وشاتان

وفى مائة وخمس وثلثين حقتان وثلث شياه وفى مائة واربعين حقتان واربع شياه وفى مائة وخمس

واربعين حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق **قوله** ثم تستأنف ففى كل خمس شاة

ثم في خمس وعشرين بنت مخاض ثم في ست وثلثين بنت لبون ثم في مائة وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين ايه
ثم تستانف الفريضة ففي كل خمس من الابل شاة فيجب في مائة وخمس وخمسين ثلث حقاق وشاة وفي مائة وستين
ثلث حقاق وشاتان وفي مائة وخمس وستين ثلث حقاق وثلث شياه وفي مائة وسبعين ثلث حقاق واربع
شياه وفي مائة وخمس وسبعين ثلث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلث حقاق وبنت لبون
وفي مائة وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين **قوله** ثم تستانف ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين
وانما قيد بهذا احترازا عن الاستيناف الاول وهو الاستيناف الذي بعد المائة والعشرين فان في ذلك الاستيناف
ليس ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لانعدام وجود نصابها لانه لما زاد خمس وعشرون على
المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين لوجوب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها
خمس صار فصارت مائة وخمسين وجبت ثلث حقاق وهذا عندنا وقال الشافعي اذا زادت على مائة
وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون واذا صارت مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب
على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روي انه عم كتب اذا
زادت الابل على مائة وعشرين فلا شيء في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون بلا شرط الاستيناف فمن استانف
فقد زاد على النص ولنا ما روي عن عمرو بن حزم انه عم كتب له كتابا بالصدقات اذا زادت الابل على مائة
وعشرين فانها يعاد الى الاول الفريضة فما كان منها دون خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة وذكر
اذا زادت الابل على مائة وعشرين فليس في الزيادة شيء حتى تكون خمسا فاذا كان مائة وخمس وعشرين ففيها حقتان
وشاة فعملنا بالزيادة واما الحديث الذي رواه الخصم فنحن قد عملنا به لانا اوجبنا في اربعين بنت لبون فان
الواجب في اربعين هو الواجب في ست وثلثين وكذلك اوجبنا في خمسين حقة وهذا الحديث لا يتعرض لنفي
الواجب عما دونه وانما هو عمل بمفهوم النص فنحن عملنا بالنص وهو اعرض عن العمل بما روينا **قوله** وفي ثلثين
بقرا او جاموسا تبيع او تبيعة من بقر او جاموس اذا كانت البقر ثلثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع او تبيعة
وهي التي طعنت في الثانية ثم في اربعين مسن او مسنة وهي التي طعنت في الثالثة بهذا امر رسول الله عم معاذ
رضي الله عنه والجواميس والبقر سواء لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه وانما لا يحنث اذا حلف ان لا ياكل
لحم البقر فاكل لحم جاموس لان اوهام الناس لا تنصرف اليه في ديارنا لقلته كذا في الكافي **قوله** وفيما زاد يجب الى ستين
وفيها ضعف ما في ثلثين يعني اذا زادت البقر على الاربعين وجب في الزيادة بقدر ذلك الى ستين عند ابي حنيفة ففي
الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفي الاثنين نصف عشر مسنة لان العفو ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا
واخلاء المال عن الواجب لا يجوز فاوجبنا بحسابه وعن ابي حنيفة لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين فيكون
مسنة وربع مسنة لان مبناه على ان يكون بين كل عقدين وقص وهو ما بين الفريضتين وفي كل عقد واجب كما قبل
الاربعين الا اربعين وبعد الستين وروي عنه انه لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين فيكون فيها ضعف ما في
ثلثين وهو تبيعان او تبيعتان وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو قول الثلثة لان مبنى زكوة السوائم على ان لا يجب
فيها

فيها السوائم دفعا للضرر عن ارباب الاموال وقد قال عم لمعاذ رضه لا تاخذ من اوقاص البقر وفسره بما بين
اربعين وستين قلنا اريد بها الصغار ومن العجاجيل وبه نقول انه لا شيء فيها **قوله** ثم في كل ثلثين تبيع وفي كل
اربعين مسنة اي في ستين تبيعان ثم في سبعين مسنة وتبيع ثم في ثمانين مسنتان ثم في تسعين ثلثة اتبعة ثم في مائة
تبيعان ومسنة ثم في مائة وعشرة تبيع ومسنتان ثم في مائة وعشرين اربع اتبعة او ثلث مسنات وعلى
هذا يتغير الفرض في كل عشرة من تبيع الى مسنة ومن مسنة الى تبيع لقوله عم في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة
وفي كل اربعين مسنة **قوله** وفي اربعين ضانا او معزا شاة لقوله عم في اربعين من الغنم شاة والضان والمعز
فيه سواء يعني في تكميل النصاب او في اداء الواجب لان النص ورد بلفظ الغنم كما روينا وهو شامل للكل **قوله**
ثم في مائة واحدى وعشرين شاتان ثم في مائتين وواحدة ثلث شياه ثم في اربعمائة اربع شياه ثم في كل مائة شاة
هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله عم وفي كتاب ابي بكر رضه وعليه انعقد الاجماع ويوخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث
وهذا عندنا وقال الشافعي لا يوخذ الذكور الا اذا كان النصاب كله ذكورا قال لان منفعة النسل لا يحصل به
ويجوز في زكوة الذكور لان الواجب جزء من النصاب ولان النص ورد في باب الغنم مطلقا عن صفة الذكورة
والانوثة وفي باب الابل مقيد بصفة الانوثة وانما احمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة في محل الطلاق
الغنم على تقييد الابل ولم احمل على نص البقر لان النص ثمه كما ورد بالذكورة ورد بالانوثة فلم يمكن الحمل
على المقيد هناك ولنا قوله عم في اربعين شاة شاة واسم الشاة ينتظمهما فاذا ادى شاة فقد ادى ما هو المنصوص
عليه بخلاف الابل فان الاسم ثمه خاص فانه بنت مخاض وبنت لبون وهو لا يتناول الذكور فلا يكره
الذكر عين الواجب ويوخذ الثني في زكوتها لا الجذع والثني ما تمت له سنة والجذع ما اتى عليه اكثر السنة وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه لا يوخذ من المعز الا الثني فاما من الضان فيوخذ الجذع وهو قول ابي يوسف ومحمد وان في
لقوله عم انما حقنا الجذعة والثنية ولانه يتادى به الاضحية فكذا الزكوة فمتى كان للجذع مدخل في التضحية ففي
الزكوة اولى وجه ظاهر الرواية حديث علي رضه موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي عم لا يوخذ في الزكوة الا الثني
فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار فلا يوخذ في الزكوة الا الكبير نظرا للفقراء وكما لا يوخذ
ما دون الثني من المعز فكذا في الضان وهو القياس في الاضحية وانما تركناه بالنص الخاص وهو قوله عم
نعمت الاضحية الجذع من الضان فلا يتعداها **قوله** ولا شيء في بغل وحمار ليسا للتجارة لقوله عم لم ينزل علي فيهما
شيء الا هذه الاية الجامعة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واما اذا كانا للتجارة
فان الزكوة تتعلق بماليتهما كساير اموال التجارة **قوله** وعوامل وحوامل اي ولا شيء في عوامل وحوامل اي المعلوفات
للعمل كاثارة الارض وحمل الاثقال وعلوفة بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيرها الواحدة والجمع سواء من علف
الدابة علفا واعلفها لغة والعلوفة بالضم جمع علف كذا في المغرب وقال مالك يجب فيها بناء على اطلاق قوله عم فيما ٧ الطهها العلف م
رواه ابو داود وعن الحرث الاعور عن علي رضي الله عنه انه عم قال وفي الغنم في كل اربعين شاة شاة وفي البقر

ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة وقال في خمس من الابل شاة ولنا ما عقبه في هذا الحديث بعينه من قوله عم وليس
على العوامل شيء وفي حديث آخر ليس في الحوامل صدقة وما رواه من الاطلاق محمول على ما روينا وفي حديث آخر في خمس
من الابل السائمة شاة وفي ثلثين من البقر السائمة تبيع قوله وليس في الفصلان والحملان والعجاجيل زكوة الا ان يكون معها كبار كان ابو حنيفة
يقول اولا يجب في الفصلان والحملان والعجاجيل ما يجب في المسان وهو قول زفر ثم رجع وقال يجب فيها واحدة
منها وبه اخذ ابو يوسف ثم رجع وقال لا يجب فيها شيء اصلا وبه اخذ محمد وصورة المسئلة اذا كان له خمس وعشرون
من النوق او ثلثون من البقر او اربعون من الغنم فلما مضى عشرة اشهر مثلا ولدت اولادا وهلكت الامهات
ثم تم الحول على الاولاد فهل يجب على الاولاد شيء ففيه الخلاف المذكور وانما صورنا بنصاب النوق خمسا
وعشرين ولم نصور خمسة لان ابا يوسف اوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في اقل منها ولو كانت له خمسة
من الفصلان فعن ابي يوسف ثلث روايات في رواية لا يجب فيها شيء حتى يبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت خمسا
وعشرين ففيها واحدة منها وفي رواية في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسا فصيل وفي خمس عشرة ثلثة اخماس فصيل
وفي العشرين اربعة اخماس وفي رواية في الخمس ينظر الى قيمة شاة وسط والى قيمة خمس فصيل فيجب اقلهما وهكذا الى خمس
وعشرين ثم في الروايات كلها لا يجب في الزيادة شيء حتى يبلغ العدد الذي يجب في الكبار اثنان وذلك ست وسبعون
فيجب فيها اثنان الى مائة وست واربعين فيجب فيها ثلث منها وفي الحملان في الاربعين حمل عند ابي يوسف وفي ثلثين
من العجاجيل عجل واحد منها وجه قول زفر ان كل واحد من لفظ الابل والبقر والغنم اسم جنس يتناول الصغير والكبير
فيتحد الواجب فيهما وجه قول ابي يوسف رعاية جانب الفقراء في الوجوب ورعاية جانب المالك في ايجاب واحدة منها
ووجه قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما ان المالك لو عده غير كامل النصاب فيمتنع الوجوب وذلك لان جزء النصاب ماخوذ
في الزكوة لقوله عم في اربعين شاة شاة وههنا ليس جزء ما يملكه ماخوذا لقوله عليه الصلوة والسلام ولا تأخذ عليهم السخلة
ولا تأخذ منهم ولا مدخل للقياس في المقادير الشرعية فامتنعت اصلا وقول اخراج واحدة منها يستلزم تغيير
المنصوص عليه من السن واخراج السن جزء زائد بها فامتنع الوجوب ولو كان فيها واحد من المسان جعل
الكل تبعا له في انعقادها نصابا دون تأدية الزكوة حتى لو كان له اربعون حملا الا واحدة مسنة تجب شاة
وسط فان كانت المسنة وسطا او دونه اخذت وان هلكت بعد الحول سقطت الزكوة عندهما لانها الاصل
في التبعية وهلاك الاصل كهلاك الكل وعند ابي يوسف سقط جزء من اربعين جزءا من حمل لان عنده الصغار
اصل وانقطع الحمل انما يجب باعتبار المسنة فسقط بهلاكها وصار كان الكل صغار وهلكت منها واحدة وان
هلك الكل الا المسنة بقي جزء من اربعين جزءا من الوسط لان الكل مسان هلكت الا واحدة وكذا لو كان له خمسون
فصيلا الا واحدة وسطا يجب فيه فان هلكت نصف الفصلان سقط نصف الحقة وبقي نصفها لان الوجوب باعتبار الوسط
فعد بقي وكان الكل كبار وهلك نصفها وبقي نصفها قوله ولا في ذكور الخيل منفردة وكذا في اناثها في رواية يعني لا يجب الزكوة
في ذكور الخيل منفردة وكذا في الاناث المنفردات في رواية لان لحم الفرس غير ماكول عنده فلم يكن الزيادة في

اللحم

في اللحم مقصودة وانما المقصود الزيادة من حيث النسل وذا لا يحصل الا بالاختلاط بخلاف سائر السوائم لانها ماكولة
اللحم فكانت الزيادة من حيث اللحم مقصودة كالزيادة من حيث النسل وفي رواية فرق بين الذكور المجردة والاناث
المجردة فلانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور وعنه انه يجب في الذكور المنفردة ايضا اعتبارا بسائر السوائم قوله
وفي كل فرس من المختلط به الذكور سائمة دينارا وربع عشر قيمته نصابا يعني اذا كانت الخيل سائمة ذكورا
واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل مائتي درهم خمسة دراهم
قيل هذا في افراس العرب لتقاربها في القيمة واما في افراسنا فيقومها ويؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم
يعني من غير خيار كذا في المبسوط وقال لا زكوة في الخيل وكذلك مالك وفي فتاوى قاضي خان قالوا والفتوى
على قولهما لقوله عم ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولانه ليس للساعي ولاية الاخذ جبرا اجماعا ولو وجبت
الزكوة فيها لاخذها الساعي منها جبرا كسائر السوائم وله حديث جابر عن النبي عم في كل فرس سائمة دينار او عشرة
دراهم وحمل ما روياه على فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت رضي الله عنه ولانه حيوان يسام في غالب
البلدان فيجب فيه الزكوة كالبعران والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر رضه فانه كتب الى ابي عبيدة في
صدقة الخيل خير اربابها ان ادوا من كل فرس دينارا او لا فقومها وخذ من كل مائتي درهم خمسة
دراهم ولا نصاب للخيل عنده وقيل نصابه ثلاثة وقيل خمسة قوله وجاز دفع القيم في الزكوة والكفارة والعشر
والنذر وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز اداء غير المنصوص كما في الهدايا والضحايا وهذا لان الشرع اوجب المنصوص عليه
عينا والواجب لا يسع تركه ومتى ساغ غيره وسع تركه فلا يكون واجبا فلا يصح التعليل لما فيه من تغيير وجوب المنصوص
عليه وهو بعينه للوجوب وهذا لان المنصوص عليه الشاة ولها صورة ومعنى وبالتعليل يلغو صورتها وحق الحق
المستحق يراعى صورة ومعنى كما في حقوق العباد فان من له على آخر شاة ليس له ان يبطل حقه في الصورة لان للانسان
اغراضا في الصور كما ان له اغراضا في المعاني فكما لم يجز اهدار المعنى لم يجز ابطال الصورة ولنا ان الامر
باداء الزكوة الى الفقير ايجاز للرزق الموعود فيقتضي ابطال قيد الشاة وهذا لان الله وعد ارزاق الفقراء بقوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والرزق عبارة عما يقع به الكفاية وذا لا يختلف باختلاف الحوائج ثم
اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وامر بانجاز تلك المواعيد من المسمى وذا لا يتحقق مع اختلاف المواعيد
فيقتضي الامر بالانجاز الاذن بالاستبدال كمن له على آخر حنطة ولآخر عليه عشرة دراهم فامره بان يعطي الحنطة بمقابلة
حق صاحب العشرة من الحنطة صار مامورا باستبدال الحنطة بالعشرة فكان التغيير ثابتا بضرورة النص
وما ثبت بضرورته كالثابت به وتقييده عليه الصلوة والسلام بالشاة للتيسير على ارباب المواشي اذ النقود تعز
عندهم والاداء مما عندهم ايسر وصار كالجزية فانه لو ادى الثياب مكان الدنانير جاز اتفاقا لانها وجبت
كفاية للمقابلة فيعتبر فيه حتى محل صالح للكفاية فيقدر بالقيمة بخلاف الهدايا والضحايا فان المستحق فيهما اراقة
الدم حتى لو هلكت بعد الذبح قبل التصرف لم يلزمه شيء وهي ليست بمتقومة ولا معقولة وهنا المقصود سد خلة

صاحب العشرة

الصوفي

التغيير ودجوعه وهو قربة معقولة وقيمة ان هكذا لم تعلم المعنى قوله ولا ياخذ المصدق الا الوسط يعني لا ياخذ آخذ
الصدقة خيار المال ولا رذالته وياخذ الوسط لقوله عليه الصلوة والسلام لا تأخذوا من حزرات اموال الناس
اي كرايمها وخذوا من حواشي اموالهم اي اوساطها ولان فيه نظراً من الجانبين قوله فان لم يجد السن الواجب ياخذ
الادنى مع الفضل او الاعلى ويرد الفضل اراد بالسن المسنة او ذات سن والسن يذكر لان السن من الحيوان
دون الانسان لان عمر الدواب يعرف بالسن فاذا علم سنه اخبر اي سنه اي ابلغ اخبر اي ابله وصورة المسئلة رجل وجب
عليه في ابله بنت لبون ولم يوجد ياخذ الحقة ويرد الفضل او وجبت الحقة ولم يوجد ياخذ بنت لبون ويأخذ الفضل
وفي هذا ورد الحديث وظاهر ما في الكتاب يدل على ان الخيار الى المصدق والصواب ان الخيار الى من عليه لان الخيار
شرع رفقاً لمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره فكأنه اراد به اذا سمحت نفس من عليه اذ الظاهر من حال
المسلم انه يختار ما هو ارفق بالفقير كذا في مبسوط فخر الاسلام الا ان في الوجه الاول يجبر المصدق على القبول لانه جعل قابضا بالتخلية
لانه لا بيع فيه بل هو دفع القيمة وفي الوجه الثاني للمصدق ان لا ياخذ ويطالب بعين الواجب او بقيمته لانه شراء ولا جبر
على الشراء قوله ويضم المستفاد وسط الحول الى نصاب من جنسه اي اذا كان له مايتا درهم حال عليها الحول وقد حصل
في وسط الحول مائة درهم يضم المائة الى المائتين وقوله في حكمه اي في حكم المستفاد وهو وجوب الزكوة يعني يعتبر في المستفاد
الحول الذي مر على الاصل ويمكن ان يرجع ضمير حكمه الى الحول ثم اعلم ان المستفاد على ضربين متولد من الاصل حاصل بسببه
كالاولاد والارباح وغير متولد بل حاصل بسبب مقصود في نفسه كالموروث والموهوب والمشتري ونحو ذلك وكل ذلك
على نوعين احدهما ان يكون مستفاداً بعد الحول والثاني ان يكون مستفاداً في الحول والاصل في هذا الباب ان الحول الموجود
في حق الاصل كالموجود في حق التبع فكل مستفاد هو تبع للاصل يجب الزكوة والاولاد اذا ثبت هذا فنقول اما المستفاد
بعد الحول لا يضم بالاجماع في حق السنة الماضية واما يضم في حق الحول الذي يستقبل به لان النصاب بعد الحول
كالمتجدد حكما لانه يتجدد النماء بتجدد الحول والنصاب هو المال الموصوف بالنماء دون مطلق المال واذا
تجدد النماء جعل النصاب كالمتجدد وجعل النصاب الموجود في الحول الاول كالعدم والمستفاد جعل تبعا للنصاب
الموجود دون المعدوم واما المستفاد في الحول ان كان من خلاف جنسه كالابل مع الشاة ونحوها لا يضم بالاجماع
لان الزيادة تجعل تبعا للمزيد عليه من وجه وخلاف الجنس لا يكون زيادة لان الاصل لا يزداد به ولا يتكثر
واما اذا كان من جنسه ان كان حاصلاً بسبب النتاج والاسترباح يضم بالاجماع كالارباح والاولاد لانها تابع
للاصول حقيقة واما اذا لم يكن متولداً حاصلاً بسببه كالموروث والموهوب والمبيع فانه يضم عندنا وقال
الشافعي لا يضم لانه اصل يملك بسبب مقصود فكيف يكون تبعا ولنا انه وان كان اصلا من هذه الوجوه ولكن تبع من حيث
ان الاصل يتكثر به ويزداد والزيادة تبع للمزيد عليه فاعتبرنا جهة التبعية في حق الحول احتياطاً لوجوب
الزكوة ثم انه انما يضم عندنا اذا كان الاصل نصاباً فاما اذا كان اقل منه فانه لا يضم اليه المستفاد وان تكامل
به النصاب لان الاصل اذا لم يكن سبباً لوجوب لقلته فكيف يتبع المستفاد اياه في حكمه ولو استفاد دراهم

بالارث

يعني

بالارث او الهبة وعنده نصابان احدهما اثمان الابل المزكاة والآخر نصاب آخر من الدراهم فانه يضم الى اقربهما حولاً
فان كان ادى زكوة النصاب الذي هو غير ثمن الابل فانه يضم الى اثمان الابل لانها اقرب الى الحول فلو كان انتقص للعفو او لو انه
لم يوهب له ولكنه تصرف في النصاب الاول بعدما ادى زكوته وربح فيه ربحا ولم يحل حول اثمان الابل المزكاة فان الربح يضم الى النصاب
الذي ربح فيه دون حول اثمان الابل المزكاة وان كان ابعد حولاً من الاثمان بخلاف الاول لانهما استويا في التبعية ثم ترجح الاقرب
حولاً بالضم اليه نظراً للفقراء لما فيه من زيادة النفع وهنا لم يستويا في التبعية فانه تبع لاحدهما حقيقة فلا ينقطع حكم التبع عن الاصل
قوله والزكوة في النصاب لا العفو وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر الزكوة فيهما لان الزكوة يجب شكراً لنعمة المال
والعفو والنصاب في كونهما نعمة سواء فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد ثلثة بحق يقضى به فان القضاء يكون بشهادة الكل
وان استغني عن الثالث في القضاء حتى لو رجعوا ضمنوا وسمي عفواً لانه يجب بدونه ولكن اذا وجد فالوجوب يتعلق بالكل
ولهما قوله عم في خمس وعشرين بنت مخاض وليس في الزيادة شيء الى خمس وثلثين وهكذا قال في كل نصاب نفي الوجوب في
الزيادة وهو تنصيص على ان الواجب في النصاب دون العفو وثمرة الخلاف تظهر في الهلاك كما سيأتي انشاء الله
قوله وهلاك النصاب بعد الحول يسقط الواجب دون العفو وهلاك البعض حصته اي يسقط حصته يعني اذا هلك
المال بعد وجوب الزكوة سقط الزكوة وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء والتمكن في الاموال
الباطنة بالظفر باهل الاستحقاق وفي الظاهرة بالظفر بالساعي على ان الزكوة محلها الذمة فلا يبرأ بهلاك المال
ونحن نقول الواجب لو كان جزء النصاب لحرمة التصدق والوطي كالجارية المشتركة والمرهونة فصار كصدقة الفطر
ولانه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا ان الواجب جزء من النصاب تخفيفاً للتيسير فيسقط بهلاكه كحكم
كدفع العبد بالجناية يسقط بهلاكه والمستحق فقير بعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب وبعد طلب الساعي قيل
يضمن وقيل لا يضمن لانعدام التفويت وفي الاستهلاك وجد التعدي وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتباراً له
بالكل قوله ويصرف الهلاك الى العفو اولاً يعني اذا كان له تسع من الابل فحال عليه الحول ثم هلك منها اربع
فعليه في الباقي شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر عليه في الباقي خمسة اتساع الشاة
ولابي حنيفة ان العفو تبع للنصاب فيصرف الهلاك اولا الى التبع كالربح في مال المضاربة ولهما ما بينا من ان
الزكوة وجبت شكراً لنعمة المال والكل نعمة فاذا هلك البعض يصرف الى الكل شايعاً قوله ثم الى نصاب
يليه اي يلي العفو وهو النصاب الاخير ثم وثم الى ان ينتهي يعني اذا زاد الهلاك عن العفو يصرف الهلاك
الى النصاب الاخير الذي يلي العفو ثم الى ما يليه ثم الى ما يليه الى ان ينتهي لان الاصل هو النصاب الاول وما
زاد عليه تابع وعند ابي يوسف يصرف الهلاك الى العفو ثم الى النصاب شايعاً بيانه هذا ما اذا كان لرجل
اربعون من الابل فهلك منها عشرون ففي الباقي اربع شياه عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجب فيها عشرون
جزءاً من ستة وثلثين جزءاً من بنت لبون وقال محمد يجب نصف بنت لبون فمحمد مر على اصله لان الواجب متعلق
بالكل فاذا هلك النصف سقط نصف الواجب ولابي يوسف ان الاربع عفو وبقي الواجب في ستة وثلثين

فيبقى الواجب بقدر الباقي ولابي حنيفة ان الهالك يجعل كان لم يكن من قبل انه تابع والنصاب الاول
هو الاصل الا يرى انه لو عجل الزكوة عن نصب كثيرة وفي ملكه نصاب واحد جاز فثبت ان النصاب الاول
اصل وما زاد كان تابعا فاذا هلك شيء ينصرف الهالك الى ما هو التابع فيجب زكوة العشرين وذلك اربع شياه
وكذلك لو كان له خمس وعشرون من الابل فهلك منها عشرة ففي قياس رواية محمد عن ابي حنيفة انه يجب
في الباقي ثلث شياه لانه يجعل الهالك كان لم يكن وفي قولهما ثلثة اخماس ابنة مخاض قوله فيبقى شاة لو
هلك بعد الحول عشرون من ستين شاة او احد من ست من الابل هذا متفرع على قوله ويصرف الهالك
الى العفو اولا فاذا هلك عشرون من ستين شاة بعد الحول بقي اربعون شاة فيبقى بقائها شاة كما قبل
الهلاك عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبقى ببقائها ثلثا شاة ولو هلك واحد من ست من الابل يبقى
ببقاء خمس منها شاة عندهما وعند محمد يبقى ببقائها خمسة اسداس الشاة وسقط عنه سدسها قوله وتجب بنت
مخاض لو هلك خمسة عشر من اربعين بعيرا متفرع على قوله ثم الى نصاب يليه فاذا هلك خمسة عشر من اربعين بعيرا
يبقى خمسة وعشرون فيجب بنت مخاض عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يجب منها خمسة وعشرون جزءا من ستة وثلثين
جزءا من بنت لبون وعند محمد يجب فيها خمسة وعشرون جزءا من اربعين جزءا من بنت لبون ولو هلك خمس اخرى
من الباقية يجب اربع شياه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يجب عشرون جزءا من ست وثلثين جزءا من بنت لبون وعند
محمد يجب عشرون جزءا من اربعين جزءا من بنت لبون ثم لو هلك خمس اخرى يجب عند ابي حنيفة ثلث شياه وعند ابي يوسف
يجب خمسة عشر جزءا من ست وثلثين جزءا من بنت لبون وعند محمد يجب خمسة عشر جزءا من اربعين جزءا من بنت لبون ثم لو هلك
خمس اخرى يجب عند ابي حنيفة شاتان وعند ابي يوسف يجب عشرة اجزاء من ست وثلثين جزءا من بنت لبون
وعند محمد يجب عشرة اجزاء من اربعين جزءا من بنت لبون ثم لو هلك خمس اخرى يجب عند ابي حنيفة شاة واحدة
ويجب عند ابي يوسف خمسة اجزاء من ست وثلثين جزءا من بنت لبون ويجب عند محمد خمسة اجزاء من اربعين جزءا
من بنت لبون ثم لو هلك واحدة من الخمس الباقية يجب عند ابي حنيفة اربعة اخماس شاة ويجب عند ابي يوسف اربعة اجزاء
من ست وثلثين جزءا من بنت لبون وعند محمد يجب اربعة اجزاء من اربعين جزءا من بنت لبون وهكذا القياس الى ان
يبقى واحد من الابل وهذا معنى قوله ثم وثم الى ان ينتهي قوله والسائمة هي المكتفية بالرعي في اكثر الحول الرعي بالكسر
الكلاء وفي التفسير ان السائمة هي الراعية التي تكتفي بالرعي في اكثر السنة وهذا لانه عسى يعلف اوان البرد والثلج
ببعض العروض فلو اعتبر ذلك لانسد باب زكوة السوائم ولم يرجح جهة العبادة اذا علفها نصف الحول
لان الشك وقع في السبب لان المال انما صار سببا بوصف الاسامة بدليل ان الزكوة لا تجب في العلوفة فقبل
وجود الصفة لا يتحقق السبب والترجيح انما يكون اذا تحقق السبب ووقع الشك في الحكم قوله اخذ البغاة
زكوة السوائم والعشر والخراج افتوا ان يعيدوا خفية ان لم يصرف في حقه لا الخراج يعني اذا اخذ زكوة
السوائم والعشر والخراج بغاة لم يؤخذ مرة اخرى لان الامام عجز عن حمايتهم والجباية بالحماية وافتوا
باعادة غير الخراج لانهم لا يصرفونها الى الفقراء الا باعادة الخراج لانهم مصارف الخراج اذ اهل البغي

يتناولون

يتناولون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط وكذا الدفع الى كل جابر
لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول والافتاء باعادة صدقة السوائم والعشور دون الخراج احوط
لان في ذلك خروجا عن وجوب الزكوة بيقين قوله خفية صفة مصدر محذوف اي افتاء سرا بينه وبين الله
تعالى والاوجه ان يكون خفية نصب على التمييز اي ان يعيدوا على سبيل الخفية ويؤيد هذا الوجه ما ذكره صدر
الشريعة وان اخذوا الزكوات فان صرفوها الى مصارفها فلا اعادة على الملاك وان لم يصرفوا الى مصارفها فعليهم
الاعادة خفية اي يردونها الى مستحقيها فيما بينهم وبين الله تعالى ويجوز ان يكون نصبا على الحال اي ان
يعيدوا مختفين اعادتهم ان لم يصرفوا اي المأخوذ من الزكوة والعشر في حقه تعالى حق الشيء يجيء بالكسر
حقا اذا وجب اي في موضع وجوبه ومصرفه على حذف المضاف لا الخراج اي لا يفتوا ان يعيدوا الخراج واما قال يعني
ان يعيدوا احترازا عن قول بعض المشايخ انه لا اعادة عليهم لانهم لما تسلطوا على المسلمين فحكمهم حكم الامام
ضرورة ولهذا صح منهم تفويض القضاء واقامة الجمعة والاعياد ونحو ذلك والجواب عن هذا ان ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها ففي نصب القضاء واقامة ما هو من شعار الاسلام بخلاف الزكوات فان الاظهر
٧ مال الله تعالى فيها الاداء خفية اي ان تخفيفا ادتوها الى الفقراء فهو خير لكم وعن قول بعض المشايخ انه ينوي بالدفع اليهم
اي نوى التصدق عليهم لانهم بما عليهم من التبعات فقراء قوله ولا شيء في مال الصبي التغلبي وعلى المرأة ما على
الرجل منهم واصله ان بني تغلب قوم من نصارى العرب بقرب الروم وطالبهم عمر بالجزية فابوا وخاف ان
يلحقوا بالروم فصالحهم على ان يأخذ منهم ضعف ما يأخذ من المسلمين بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فهو زكوة
في حقهم خراج في حقنا اذ الصلح جرى على تضعيف الزكوة فلا يتبدل اصل الحق كشرط الصدقة والزكوة
تجب على النساء دون صبياننا فكذا هذا قوله وجاز تقديمها اي الزكوة لحول اي لاجل حول او لاكثر منه اي من الحول
يعني يجوز تعجيل الزكوة على الحول ان هلك نصابا وقال مالك لا يجوز لان سبب المال الحولي ولم يوجد ولنا انه اذا بعد
سبب الوجوب فيجوز كالمسافر اذا صام رمضان وكما لو كفر بعد الجرح قبل الجرح وهذا لان السبب المال لا انما يضاف
اليه وانما يتراخى وجوب الاداء ليحصل النماء فاذا حصل استند الوجوب الى اول السبب في جواز التعجيل لاكثر من سنة
لوجود السبب فان كمال النصاب سبب لوجوب الزكوة في كل حول ويجوز ان يكون اللام في قوله لحول والاكثر منه بمعنى على
كما في قوله تعالى فان اسأتم فلها اي فعليها قوله ولنصب لا من نصاب يعني لو عجل ذو نصاب زكوة نصب صح وقال
زفر لا يصح التعجيل الا عن النصاب الموجود في ملكه حتى اذا كان له خمس من الابل فعجل اربع شياه ثم تم الحول وفي ملكه
عشرون من الابل عندنا يجوز التعجيل عن الكل وعند زفر لا يجوز الا عن زكوة الخمس لان كل نصاب اصل بنفسه
في حق الزكوة فيكون اداء قبل وجود السبب ولنا ان النصاب الاول هو الاصل في السببية وما
بعده تابع له الا يرى انه يضم اليه ويزكى لحول الاصل فمتى تم النصف الكل يكون حوليا من الابتداء فيكون
تعجيلا بعد السبب ثم ان الخلاف فيما اذا كان المعجل من اربع شياه مصروفا في موضوع بان سلم الى الفقراء

اما اذا كان في يده اثنى باقيا عنده تمام الحول وفي ملكه عشرون من الابل فيجب بالاجماع قوله وهو اي النصاب
للذهب عشرون مثقالا وللفضة مائتا درهم يعني اذا بلغت الفضة مائتي درهم والذهب عشرون مثقالا تجب
فيهما ربع العشر وهو خمسة دراهم في الفضة ونصف مثقال في الذهب ولا شيء فيما دون ذلك لقوله عم الرقة
ليس فيها شيء حتى يبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم وقال لعلي رضي الله عنه يا علي
ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال قال الجوهري
الورق الدراهم المضروبة وكذلك الرقة والهاء عوض من الواو قوله كل عشرة منها اي من مائتي درهم سبعة
مثاقيل اي بوزن كل عشرة منها سبعة مثاقيل في الزكوة ونصاب السرقة وتقدير الديات والمهر اصله
ان الدراهم في الابتداء كانت على ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال
وصنف كل عشرة منه خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وكان الناس يتصرفون بها الى ان استخلف عمر
رضي الله عنه فاراد ان يستوفي الخراج فطالبهم بالاكثر والتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا
بين ما رآه عمر رضي الله عنه وراحة الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة بان جمعوا من كل صنف عشرة دراهم
فصار الكل احدا وعشرين مثقالا ثم اخذوا ثلث ذلك فكان سبعة مثاقيل والمثقال ما يكون سبعة منها
وزن عشرة دراهم قوله وفي مصوغه اي ما كان من حليها وآنيته وتبره وهو ما كان غير مضروب من الذهب والفضة حلي
ربع عشر وقال الشافعي لا يجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل في مباح فلا يكون نصاب الزكوة
كثياب البذلة والمهنة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل
هو المعتبر بخلاف الثياب قوله وعرض اي وفي عرض تجارة قيمته نصاب من احدهما مقوما بالانفع للفقير ربع عشر اي
ان كان التقويم بالدراهم انفع للفقير تقوم عروض التجارة بالدراهم وان كان الدنانير انفع قومت بها حاصل المعاني
ان الزكوة واجبة في عروض التجارة اي شيء كانت اذا كانت قيمتها نصابا من ورق او ذهب وقال مالك اذا
باعها زكى لحول واحد وان مضى عليها في ملكه احوال وكذا الخلاف في الدين اذا قبضه بعد احوال لحديث
سمرة رضي الله عنه انه عم كان يأمرنا باخراج الزكوة من الرقيق وكل ما نبيعه وما كان منها اي في عروض التجارة
يقومها فيؤدي في كل مائتي درهم خمسة دراهم ولانه معد للنماء جعلا كالمعد للنماء وضعا غير انه يشترط نية
التجارة متصلة بفعلها ليثبت الاعداد وذكر في الاصل المالك بالخيار ان شاء قومها بالدراهم وان شاء قومها
بالدنانير بلا ذكر خلاف لانه لما احتيج فيه الى التقويم فيقوم بالذهب والفضة كضمان المتلفات وعن ابي
حنيفة يقومها بانفع النقدين للفقراء احتياطا حتى اذا بلغ بالتقويم باحدهما نصابا ولم يبلغ بالآخر قوم
بما يبلغ نصابا وان بلغ بكل واحد نصابا يقوم بما هو اروج وان استويا في الرواج يتخير المالك وعن
ابي يوسف انه يقومها بما اشتراها به ان اشتراها باحد النقدين لان هذا بدله وللبدل حكم المبدل فتقويمه به
اولى وان اشتراها بغير النقود يقومها بالنقد الغالب في المصر الذي هو فيه وعند محمد بالنقد الغالب
بكل حال لان العرف صح متعينا كما لو اشترى بنقد مطلق قوله ثم في كل خمس زاد على النصاب بحسابه يعني
لا شيء في الزيادة حتى يبلغ خمس النصاب وهو اربعون درهما فيجب درهم واربعة مثاقيل فيجب في اربعة

مثاقيل

الاصل

الشركة علىم

درهما

مثاقيل قيراطان وكل مثقال عشرون قيراطا وكل دينار عشرة دراهم في الشرع والدرهم اربعة عشر قيراطا والقيراط
خمس شعيرات فاربعة مثاقيل كاربعين درهما والدرهم هو الاصل لانه اروج عنده الاكثر لان نصاب السرقة والمهر يقدر به
وعند ابي يوسف ومحمد ان ما زاد بحسابه لحديث علي رضي الله عنه انه عم قال وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الاصل
يجب من الفاضل والكثير لانها تجب شكرا للنعمة والقليل نعمة فيستدعي الشكر واشترط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنا
لانه شرط بالحديث وهو مقدر بالنصاب واعتبر النصاب بعد النصاب في السوائم لتعذر ايجاب التشقيص بما فيه من ضرر الاملاك
ولم يوجد هنا وله ما روي انه عم قال فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم في كل اربعين درهما درهم وليس فيما دون الاربعين
صدقة ولم يرد به الابتداء فقول لانه اريد به البناء ولان الحرج مرفوع في ايجاب الكسور لتعذر الوقوف قوله والورق
غالب فضة فضة وما غلب غشه يقوم يعني اذا كان الغالب على الدراهم الفضة فهي فضة ~~وما غلب غشه يقوم يعني اذا كان~~
وان كان الغالب الغش فهي في حكم العروض يعتبر ان يبلغ قيمته نصابا لان الدراهم ~~الدراهم~~ لا تخلو عن قليل غش
لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة الا ان في غالب الغش
لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض الا اذا كان يخلص منها فضة تبلغ نصابا لانها لا يعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية
التجارة قوله ونقصان النصاب في الحول هدر يعني لو كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة
وقال الشافعي كمال نصاب السوائم من ابتداء الحول الى انتهائه شرط وفي مال التجارة يعتبر في آخره لا غير لان الزكوة تتعلق
بقدر ووصف وفوات الوصف في خلاله يبطل حكم الحول فكذا فوات بعض القدر اولى وفي نصاب التجارة يتعذر اعتبار النصاب في
اثناء الحول لان القيمة تزداد وتنقص لتعلقها برغبات الناس فاعتبرنا البقاء واعتبرنا كماله عند الوجوب وهو آخر الحول
ولنا ان النصاب شرط لليسر ففي اعتبار الكمال في اثنائه عسر فلا يعتبر وانما اعتبر ابتداء لينعقد سبب الوجوب على الاهل
وانتهاء ليجب الاداء على الاهل اذ الوجوب لا يكون الا على الاهل والسبب لا ينعقد الا على الاهل وما بين ذلك ليس بحال
انعقاد السبب وحال ثبوت الحكم فلم يشترط الغنا فيه بل هو حال بقاء الحول المنعقد فيشترط بقاء شيء من المحل لبقائه
حتى لو هلك كله بطلت اذ لم يبق ما يصلح لبقاء الحول قوله ويضم الذهب الى الفضة والعروض اليهما بالقيمة يعني يضم
الذهب الى الفضة عندنا وقال الشافعي لا يضم لانهما جنسان مختلفان صورة ومعنى كالابل والغنم والجامع هو الثمنية لا يوجب
اتحاد الجنس كما في حق الربوا ونحن نقول بان الاتحاد بينهما ثابت في الوصف الذي صار العين به سببا لوجوب الزكوة
وهو الثمنية فلا يعتبر الاختلاف في الصورة كعروض التجارة بخلاف الابل والغنم لان الزكوة فيهما باعتبار العين
والاعيان مختلفة حقيقة ثم يضم بالقيمة عند ابي حنيفة وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له
مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما هما يقولان ان المعتبر فيهما
القدر دون القيمة حتى لا يجب الزكوة في مصوغ وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها وهو يقول ان الضم للمجانسة وهي
تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها ثم ان هذا الخلاف انما يظهر حال نقصان الاجزاء ولا يظهر عند تكامل الاجزاء
كما اذا كان من كل واحد منهما نصف النصاب بان كان له عشرة مثاقيل ذهب ومائة درهم او من احدهما ثلثة ارباع النصاب

والربع من الآخر بان كان له مائة درهم وخمسون درهما وخمسة مثاقيل او على العكس فانه يضم بالاجماع لانه متى انتقص
قيمة احدهما يزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما انتقص قيمته بما ازداد فيجب الزكوة بلا خلاف ويضم قيمة العروض الى الذهب
والفضة لان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد فالثمنان للتجارة وضعا والعروض جعلا باب
العاشر وهو من نصب على الطريق لاخذ صدقة التجار ~~وهو من نصب على الطريق لاخذ صدقة التجار~~ وزاد
في المبسوط بعد الكافر فاما من ينصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجار ويأمن التجار بمقامه من اللصوص ولا بد من هذا القيد
لمعنيين احدهما ان ولاية الاخذ للعاشر بسبب الحماية والحفظ خصوصا في الاموال الباطنة والحماية انما تكون عن الامن
من اللصوص والثاني ان اخذه من الحربي والذمي لا للصدقة في الاموال كلها بل للحماية تحقيقا فلا بد من ذكر لفظ يشير الى الحماية
ولا يستفاد من الا بذكر القيد قوله وصدق مع اليمين من انكر منهم اي من التجار تمام الحول او الفراغ من الدين او ادعى اداءه
الى فقير في مصر وفي نسخة صدر الشريعة في غير السوائم او عاشر آخر وجد في السنة بلا اخراج البراءة اي لا يشترط ان يخرج البراءة
من الآخر بل يصدق مع اليمين حتى اذا مر على العاشر بمال فقال لم يحل عليه الحول او علي دين مطالب من جهة العباد او اديتها انا
الى الفقير في المصر في غير السوائم حتى اذا ادعى الاداء الى فقير في مصر في السوائم لا يصدق لما سيأتي او انا اديت الى عاشر
آخر والحال ان عاشرا آخر موجود في هذه السنة وحلف صدق لان الزكوة تجب بمعنى لا يعرف الا من جهة المالك لانها لا تجب
الا بعد كمال حولي معد للنماء فارغ عن الدين ولا يمكن الوقوف عليها الا من جهته وهو امين فيها لان الزكوة عبادة خالصة
لله تعالى وكل واحد امين مقبول القول في العبادات الخالصة وحق الاخذ انما يثبت بتقدير وجوب الزكوة فاذا انكر الوجوب
بما ذكر صدق كما في الخراج والحج وعن ابي يوسف لا يشترط التحليف للتصديق وهو القياس لان اليمين لا يتوجه في العبادات
الخالصة كمن قال صمت او صليت صدق بلا يمين وجه ظاهر الرواية ان القول قول الامين مع اليمين وانما يحلف تهمة
لعدم من يكذبه بدوا وثمة مكذب وهنا يحلف وانما يصدق في قوله اديت الى عاشر آخر اذا كان في تلك السنة عاشر آخر
لانه ادعى وضع الامانة موضعها وان لم يكن في تلك السنة عاشر آخر لا يصدق لان الامين اذا اخبر بما هو محتمل صدق
وان اخبر بما هو كذب بيقين فلا يصدق ثم لا يشترط ان يأتي بخط البراءة وهو الاصح لان المصدق يدعي عليه حق الاخذ وهو
منكر فيحلف عليه بلا ضميمة كسائر الدعاوي ولان الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة ثم على قول من شرط البراءة في التصديق هل يشترط
معها اليمين كما شرط اليمين اذا لم يأت بالبراءة على ما هو ظاهر الرواية ام لا اختلف المشايخ فيه قال الامام التمرتاشي لو اتى بالخط
ولم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة وقالا يصدق بشهادة الظاهر قوله لا ان ادعى اداءه في السوائم وهذا ليس في نسخة صدر
الشريعة اعلم ان الجواب في صدقة السوائم كالجواب المذكور الا اذا قال اديت بنفسي الى الفقير فانه لا يصدق وان حلف
قال ان نفي يصدق لانه اوصل الحق الى المستحق ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم
قيل الزكوة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني والاول ينقلب نفلا هو الصحيح كما اذا ادى الجمعة بعد اداء الظهر
قوله وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى تلك الشرائط من الحول والنصاب
والفراغ من الدين وكونه للتجارة تحقيقا للتضعيف فان تضعيف الشيء انما يكون ان لو كان المضعف عليه اوجد

المضعف عليه

للطريق
على الطريق
واد الخبر
ولانه قد ظهر كذبه بيقين
اليه ام
الى الفقراء ام

المضعف عليه والا يلزم ان يكون تبديلا لا تضعيفا فيجب ان لا يتبدل الشيء وراء التضعيف كما قلنا في التضعيف
على بني تغلب فان قيل اهل الذمة الحقوا بالمسلمين فيما لهم وعليهم فوجب ان يؤخذ منهم ربع العشر كالمسلمين قلنا الماخوذ
منا زكوة حقيقة والماخوذ منهم كالجزية حتى يصرف الى مصارف الجزية وليس بزكوة حقيقة لانها طهرة وهم ليسوا من اهلها
ولكنها زكوة في حقهم فالحقوا بالمسلمين في اعتبار الحول وكمال النصاب فوجب التضعيف كبني تغلب اظهارا للصغار الكفار
قوله لا الحربي الا في قوله لامته هي ام ولدي يعني لا يصدق الحربي في شيء من ذلك اما في الدين فلانه لا عبرة بديون
اهل الحرب حتى لا يسمع قاضي وعوامهم فماد الى بعضهم بعضا ودين اهل الذمة معتبر محكوم به واما اذا قال لم يحل الحول
عليه فلانه انما اعتبر في حق الذمي لتمام الحماية للاستنماء ماله ومدة الاستنماء الحول شرعا وعرفا فاما الحربي فقد استفاد
الحماية بنفس الامان لولا هو لسبي مع امواله واولاده ولانه لا يمكن حولا فبطل اعتبار الحول فيه الا في جارية يقول هي
ام ولدي فيصدق لان كونه حربيا لا ينافي الاستيلاد واقراره بنسب من في يده صحيح لان النسب كما يثبت في دارنا
يثبت في دارهم وامية الولد تبتني على نسب الولد فخرجت المالية منها باقراره فلا يأخذ منه شيئا لان الاخذ انما يجب
من المال قوله واخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي ضعفه اي ضعف العشر ومن الحربي العشر هكذا امر عمر رضي الله عنه سعاته
ولان الماخوذ من المسلم زكوة فيكون ربع العشر ولا زكوة على الذمي لكن السلطان لما حمى ماله استوجب الكفاية في
ماله فوجب تضعيف ما على المسلم كبني تغلب اظهارا للصغار الكفر ولان الذمي الى الحماية اكثر لكثرة طمع اللصوص
في اموالهم ولما وجب الاخذ من الحربي بهذه العلة وجب ان يضعف على ما على الذمي لان الحربي من الذمي كالذمي من المسلم
حتى لا يقبل شهادة الحربي على الذمي كشهادة الذمي على المسلم تحقيقا لتفضيل الذل والصغار ولانه مظنة الاختراق
ونهب الاموال قوله ان بلغ ماله اي مال الحربي نصابا ولم يعلم قدر ما اخذ منا حتى لو مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء
الا ان يأخذوا منا من مثلها تحقيقا للمجازاة بخلاف المسلم والذمي لان الماخوذ زكوة او ضعفها فلا بد من النصاب
وهذا في الجامع الصغير وفي كتاب الزكوة لا يأخذ من القليل وان اخذوا منا لان القليل عفو عرفا وشرعا والاخذ
من القليل لم يخل لانا نحن ولان القليل غير مقصود بالحماية وان مر بنصاب ولا نعلم كم يأخذون منا يؤخذ منه
العشر بقول عمر رضي الله عنه فان اعياكم اي عجزكم فالعشر قوله وان علم اخذ مثله اي كان بعضا فلان اخذوه
منا وليس في نسخة صدر الشريعة لا كلا ان اخذوه منا يعني وان علم انهم يأخذون منا بعضا مثل ربع عشر او نصف
عشر نأخذ بقدره وان كانوا يأخذون الكل لا نأخذ الكل لانه غدر وهو منهي عنه قوله ولا من قليله اي من قليل نصاب
وان اخبر بباقي النصاب في بيته يعني لا نأخذ من مائة درهم مثلا سواء كان المار مسلما او ذميا او حربيا وان اخبر
ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لان حق الاخذ انما يثبت باعتبار المرور بحاجته الى الحماية وما في بيته
لم يدخل في حمايته وما مر به عليه لم يبلغ نصابا قوله ولا شيئا منه ان لم يأخذوا شيئا منا الضمير في لم يأخذوا راجع الى اهل
الحرب وان لم يذكر هذا اللفظ يعني لا نأخذ شيئا من الحربي ان لم يأخذوا شيئا من تجارنا مجازاة لهم على صنيعهم
خصوصا فيما كان من مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم قوله ولو عشر ثم مر قبل حول اي جاء من داره وعشر ثانيا

والا فلا لانه اذا مر الحربي على عاشر فعشره ثم مر مرة اخرى لم يعشره حتى يحول الحول لان الاخذ في كل مرة استيصال
المال وحق الاخذ لحفظه فيعود الى موضوعه بالنقض لانه ولاية الاخذ انما يأخذ بالامان وهو في حكم
الامان الاول ما دام في دارنا وانما يتجدد الامان بمرور الحول لان الحربي لا يمكن المقام في دارنا حولا
حتى لا يصير عونا لهم وعينا علينا فاذا لم يعلم الامام بحاله ولم يجعله ذميا حتى حال عليه الحول اخذ منه ثانيا
زجرا له عن ذلك وان عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره ثانيا لانه بالرجوع انتهى
الامان والتحق بحربي لم يدخل دارنا فيحتاج في الدخول الى استيمان جديد والاخذ بعده لا يفضي
الى استيصال المال لحصول النفع في كل مرة قوله وعشر خمر الذمي لا خنزيره معناه اذا مر ذمي بخمر او خنزير
عشر قيمة الخمر وقال الشافعي لا يعشرهما لانه لا قيمة لهما وقال زفر يعشرهما لاستوائهما في المالية عندهم
وقال ابو يوسف يعشرهما اذا مر بهما جملة كانه جعل الخنزير تبعا للخمر فان مر بكل واحد على الانفراد عشر
الخمر دون الخنزير ووجه الفرق على الظاهر وهو ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها
حتى ان الذمي لو تزوج ذمية على خنزير بغير عينه فاتاها بالقيمة اجبرت على القبول كما لو اتاها بالعين والقيمة
في ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها حتى لو تزوجها بخمر في ذمته فاتاها بالقيمة لا يجبر على القبول
وكان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه
بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره قوله ولا بضاعة اي ولا يعشر بضاعة وهي طائفة من مال يبعث للتجارة ولو اخذ
كان المأخوذ غير الزكوة وليس لعاشر ولاية اخذ شيء اخر سوى الزكوة قوله ومضاربة اي ولا يعشر
مال المضاربة يعني لو مر المضارب عليه بمائتي درهم لا يعشر وكان ابو حنيفة يقول اولا يعشر لانه كالمالك
حتى لو باع من رب المال صح ولو لم يكن كالمالك لصار كانه باع من نفسه واذا صار المال عروضا يملك التصرف على وجه
لو نهاه رب المال لا يعمل نهيه فكان حضور المضارب كحضور المالك ثم رجع وقال لا يعشرها وهو قولهما لانه امين
في المال كالاجير وليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة لانه ما امره باداء الزكوة وانما امره بالتجارة والزكوة
تستدعي نية من عليه الزكوة وبخلاف ما لو كان في المال ربح يبلغ نصيبه نصابا فانه يؤخذ منه لانه مالكه وفيه
خلاف الشافعي بناء على اصله ان استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك الا بالقبض كما لو العامل الصدقات
قوله وكسب ولا يعشر كسب مأذون غير مديون وفي نسخة صدر الشريعة وكسب مأذون الا غير مديون
مع مولاه اي لو مر عبد مأذون له بمائتي درهم فان كان مديونا لا يؤخذ منه لعدم الملك عند ابي حنيفة رح
وللشغل عندهما وان لم يكن مديونا عشره عنده خلافا لهما وقيل قوله الكافي في المضاربة انه لا يعشره لانه
ليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة وذكر في كتاب الزكوة انه لا يأخذ من مولاه ايضا وهو حاصل الجواب
وهو الصحيح في المأذون وان كان مولاه معه يأخذ منه لحضور المالك اذ كسبه ملك لمولاه اذا لم يكن مديونا باب
الركاز هو المال المركوز في الارض مخلوقا كان او موضوعا والمعدن ما كان مخلوقا والكنز ما كان موضوعا وذكر في

بالرجوع

نهيه

الايضاح

الايضاح ما يخرج من الارض ثلثة انواع منها ما ينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص وفي جميعه الخمس وقال الشافعي
يجب في الذهب والفضة ربع العشر وهو بمنزلة الزكوة ولا يجب في غيرهما شيء والنوع الثاني ما كان مائعا كالقار والنفط
ولا شيء فيه لانه مائع بمنزلة الماء ان كان العين في ارض خراجية يجب الخراج في الموضع الذي يبنا فيه الزراعة والنوع
الثالث الذي ليس بمائع ولا منطبع كالجص والنورة وما اشبه ذلك ولا شيء فيه لانه من اجزاء الارض كالتراب وكذا
الياقوت والفيروزج وغير ذلك لانه حجر وقد قال عم لا زكوة في حجر والمراد به الحق المتعلق بالمعدن قوله معدن
ذهب او ورق كفضة ورصاص وحديد وصفر وجد في ارض خراج او عشر احترز به عما اذا وجد المعدن في الدار فانه لا شيء
فيه عند ابي حنيفة واما اذا وجد المعدن في المفازة التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا ايضا كما اذا وجده في ارض العشر
والخراج كذا ذكره في شرح الطحاوي قوله خمس وقال الشافعي لا شيء عليه لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد
كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فيجب فيه الزكوة ولا يشترط الحول في قول لانه نماء كله والحول للتنمية
ولنا قوله عم وفي الركاز الخمس وهو للمعدن حقيقة لانه مأخوذ من الركز وهو الاثبات وهذا المعنى حقيقة في المعدن
لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز المدفون مجاز والحقيقة اذا اريدت الحقيقة هنا لانه عم سئل عما يوجد في الكنز العادي
فقال فيه وفي الركاز الخمس فان العطف دليل على انه اراد به المعدن ولانه غنيمة لان الجاهلية كانت في ايديهم الكنوز
وقد وقعت في ايدينا قهرا وغلبة فصارت غنيمة وفي الغنايم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد الا انه
للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق
الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد اذا وجد في ارض غير مملوكة لاحد فلو وجده في ارض مملوكة فاربعة
اخماسه لمالك الرقبة وهذا معنى قوله وباقيه للواجد ان لم يملك ارضه والا فلمالكها قوله ولا شيء فيه ان وجده في
داره اي ولا شيء في المعدن ان وجده انسان في داره عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد فيه الخمس لاطلاقه عم
في الركاز الخمس ولم يفصل بين الارض والدار وله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في ساير الاجزاء فكذا
في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة فان قيل لو كان من اجزاء الارض لجاز التيمم عليه كساير الاجزاء قلنا
انه من اجزاء الارض من حيث انه يدخل في بيعها بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها قوله وفي ارضه روايتان
في رواية الاصل لا يجب كما في الدار وفي رواية الجامع الصغير يجب لان صاحب الدار والارض ملكهما على ان لا
مؤنة في الدار وفي الارض مؤنة فكذا في اجزائها قوله ولا في لؤلؤ وعنبر قيل ان مطر الربيع يقع في الصدف
فيصير لؤلؤا فكان اصله من الماء ولا شيء في الماء وقيل ان الصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ولا شيء في الحيوان
شيء وهو نظير لبن المسك يوجد في البر فلا شيء فيه كذا في المبسوط واما العنبر فذكر في الكافي انه من زبد البحر فان الامواج
اذا تلاطمت ماج بها الزبد فلا يزال بها الريح حتى يمكث ماهنا فينعقد عنبرا فيقذفه الماء الى ان حل ويذهب
ما لا ينتفع به من الزبد ويعود نهارا حكم الماء وفي المبسوط فلا نبت ينبت في البحر بمنزلة الحشيش في البر وقيل
انه خثي دابة في البحر وليس في اختلاف الدواب شيء وفي كتاب المسالك العنبر يكون في قعر البحر وربما يبتلعه الحوت

الله

للتنمية

مجازي

العادي

بيانه

فاذا استقر في بطن الحوت لفظه لمرارته ومالم يبتلعه فهو الجيد وقال ابو يوسف فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لانه
مما تحويه ايدي الملوك فصار كالمعدن وعمر اخذ الخمس من العنبر قلنا ان باطن البحر لا يرد عليه قهر احد فلم يكن غنيمة
وحديث عمر رض فيما وجد في ساحل البحر فلعل ذلك كان ماخوذا من ايدي الكفار وفي مثله يجب الخمس لانه غنيمة قوله ولا في فيروزج
~~الاسلام كاللقطة~~ وفيروزج ازرق لانه فيروزج وجد في جبل لانه حجر الا ان بعض الاحجار يكون اضوا من
من بعض ولهذا يجوز التيمم عليه فكان من اجزاء الارض بخلاف الذهب والفضة والحديد لانها غير الارض
حتى لا يجوز التيمم عليها وقال عليه السلام لا خمس في الحجر وكذا لا خمس في الياقوت والزبرجد احترز بقوله في الجبل
عما يوجد منه ومن الزيبق واللؤلؤ في خزائن الكفار فانه يجب فيه الخمس بالاتفاق قوله وكنز فيه سمة
الاسلام كاللقطة وما فيه سمة الكفر خمس وباقيه للواجد ان لم يملك ارضه والا فللمختط له اي المالك اول الفتح
اعلم انه ان وجد كنزا فان كان عليه علامة الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو كاللقطة لانه اذا كان فيه
شيء من علامات الاسلام كان من وضع المسلمين ومال المسلمين لا يغنم وحكم اللقطة انه يجب تعريفها حيث وجدها
مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها ثم التصدق على نفسه ان كان فقيرا او على غيره ان كان غنيا وان كان على ضرب
اهل الجاهلية كالمنقوش عليه الصنم فان وجد في ارض مباحة غير مملوكة لاحد ففيه الخمس واربعة اخماسه للواجد
لانه من دفين الكفار وقد وقع اصله في ايدي الغانمين الا انهم ملكوا قبل تمام الاحراز منهم فصار المستخرج اول
محرز له فكان احق به وان وجد في ارض مملوكة فكذا الحكم اي الخمس للفقير واربعة اخماسه للواجد مالكا كان
او غيره عند ابي يوسف لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه وعند ابي حنيفة هو للمختط له وهو الذي ملكه الامام
هذه البقعة اول الفتح لانه سبقت يده اليه وهي يد الخصوص فيملك به الباطن وان كانت يد الخصوص على
الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك الدرة والسمكة لثبوت الملك عليهما فلو باع السمكة لم يدخل
الدرة في البيع كذا هنا وان لم يعرف المختط له او ورثته يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام لقيامه مقام صاحب
الخطة في هذه الدار وذكر ابو اليسر انه يوضع في بيت المال ولو اشتبه الضرب بان لم يكن فيه شيء من العلامات
يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل اسلاميا في زماننا لان العهد قد تقادم فيبعد هذه البلاد
فالظاهر انه لم يبق فيه مما وضعه اهل الحرب والبناء على الظاهر واجب حتى يقوم دليل بخلافه قوله
وركاز صحراء دار الحرب كله له اي كل الركاز للمستامن وان وجده في دار بعضهم رده على مالكها اي ملاك الدار
يعني لو دخل دار الحرب رجل بامان فوجد في صحراء دار الحرب اي في ارض غير مملوكة ركازا فهو له لانه ليس
في يد احد على الخصوص بل مال ضائع فلا يعد التعرض له غدرا ولا شيء فيه لانه لم يأخذ قهرا او غلبة فلم يكن
مجاهدا بل متلصصا وان وجده في دار بعضهم رده عليهم لانه بالدخول كان مستامنا فالتزم ان لا يغدر بهم
والتعرض لما في ايديهم غدر وهو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم وفاء لا غدر قوله وان وجد ركازا متاعهم اي متاع اهل
الحرب في ارض منها اي من دار الحرب لم تملك خمس وباقيه له اي للواجد يعني اذا وجد الركاز من المتاع في ارض ٧ اي من دار الحرب

غير مملوكة

غير مملوكة لاحد ففيه الخمس واربعة اخماسه للواجد لانه غنيمة كالكنز من حيث انه كان في ايدي الكفرة وحوته
ايدينا قهرا وغلبة بايجاف الخيل والركاب واربعة اخماسه للواجد لان تمام احرازه باظهاره قال في الفوائد
الظهيرية المتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص ونحوه اي ينتفع به وقيل المراد الثياب لانه يتمتع بها والتقييد
بقوله منها لا طائل تحته لان الحكم في دار الاسلام كذلك ثم ان الحكم المذكور انما يستقيم اذا وجده رجل من الداخلين
مع الامام اما من دخل دار الحرب بامان فقد مر حكمه ويجوز ان يكون تقدير الكلام في ارض منها باعتبار الاصل ولم يكن ملكا لاحد
من المسلمين من ذلك الزمان باب زكوة الخارج في عسل ارض عشرية خبر مقدم على المبتداء وهو قوله عشر يعني اذا وجد
العسل في ارض عشرية يجب العشر عندنا وقال الشافعي لا يجب لانه متولد من الحيوان وليس من انزال الاراضي كالابريسم
الذي يكون من دود القز ولنا قوله عم في العسل العشر ولان النحل يأكل انوار الاشجار والثمار قال الله تعالى ثم كلي
من كل الثمرات فيكون العسل متولدا من الثمار وفي الثمار اذا كانت في ارض العشر العشر فكذا فيما يتولد منها ولهذا لو كان
في الارض الخراجية لم يكن فيه شيء لانه ليس في ثمار الاشجار الثابتة في ارض الخراج شيء وبه فارق دود القز لانه يأكل الاوراق
وليس في الاوراق عشر فكذا فيما يتولد منها ثم عند ابي حنيفة يجب العشر في قليله وكثيره لان النصاب عنده ليس بشرط وعن
ابي يوسف يعتبر فيه قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وعنه انه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب كل قربة خمسون
منا لحديث بني سيارة فانهم كانوا يؤدون الى رسول الله عم من كل عشر قرب قربة وعن محمد خمسة افراق كل
فرق ستة وثلثون رطلا قال المطرزي والفرق بفتحتين اناء ياخذ ستة عشر رطلا قال الازهري والمحدثون
على السكون وكلام العرب على التحريك قوله او جبل وثمره اي وفي عسل جبل وثمره عشر يعني ما يوخذ في الجبال من العسل
والثمار ففيه العشر وعن ابي يوسف لا يجب لانعدام السبب وهو الارض النامية قلنا المقصود بالسبب الخارج وهو حاصل
فصار كما لو حصل في ملكه وفي الجامع الصغير التمر بالتاء وقيل في المتن سقط على العوسج في ارض انسان العشر وفيه نظر
لانه اتفاقي لا يعد له الارض وفيه ايضا ما يوخذ من الجبال والموات من العسل والفواكه فان كان لا يحميه الامام فهو كالصيد
وان كان يحميه ففيه العشر لانه مال مقصود وعن ابي يوسف والحسن لا عشر لانه باق على الاباحة قال الجوهري العوسج ضرب
من الشوك والواحدة عوسجة قوله وما خرج ارضه اي وفي ما خرج من الارض اي من ارض العشر والالف واللام للعهد وان
لم يبلغ خمسة اوسق ولم يبق سنة وسقاه سيح او مطر عشر الا الحطب وجوب العشر قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
ثم ان عند ابي حنيفة كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الارض ففيه العشر سواء كان ما يبقى سنة كالحنطة
والتمر والزبيب او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا اذا سقي بسيح او بماء جار او مطر وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
لا عشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا كل صاع اربعة امناء يعني بالثمرة الباقية ثمرة
ثمرة يدخر ويبقى سنة من غير معالجة كثيرة ثم ان التمر والعنب والاجاص والرمان والعناب والتين يتفقون
بعد التجفيف فيخرص جافا وكذا لو بيع رطبا او عنبا او بسرا خرص ذلك جافا فان بلغ العنب مقدار ما يجيء منه
الزبيب خمسة اوسق يجب في عينه الا اذا كان العنب ما يصلح للماء ولا يجيء منه الزبيب وكذا الحكم سائر الثمار كالخوخ

والكمثرى والتفاح والمشمش والثوم والبصل لا يبقون غالبا بعد التجفيف فالخلاف في الموضعين في اشتراط النصاب
وفي اشتراط البقاء لهم في الأول قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولم يرد به الزكوة لانها تجب فيما دون خمسة اوسق
اذا بلغت قيمته مائتي درهم فتعين العشر ولانه صدقة حتى يصرف مصارفها ولا يبتدا على الكافر فيشترط النصاب فيه ليتحقق
الغنا كالزكوة اذ لا صدقة الا عن ظهر غنى ولابي حنيفة قوله عم ما اخرجته الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل ما رووه زكاة
التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما فما دون خمسة اوسق لا تبلغ مائتي درهم
في ذلك الزمان غالبا والعشر مؤنة النامية كالخراج وباعتبار الخارج يصير الارض نامية قل او كثر فيجب العشر كالخراج والغنى
صفة المالك ولا معتبر بالمالك في العشر حتى يجب في ارض الوقف والمكاتب والصبي والمجنون فكيف بصفته ولهذا لا يشترط
الحول لانه للاستنماء وهو نماء كله ولهم في الثاني قوله عم ليس في الخضروات صدقة والزكوة غير منفية لان الخضروات
اذا كانت للتجارة يجب فيها الزكوة بالاتفاق فعلم ان المنفي هو العشر وله ما روينا والصدقة فيما رووا
محمولة على صدقة يأخذها العاشر اذا مر به ولهذا ذكر في بعض الروايات لا يأخذ من الخضروات صدقة
وبه يقول ابو حنيفة ولان السبب هو الارض النامية بالخارج والاستنماء بالخضروات فوق الاستنماء بغيرها
غالبا ولهذا يجب فيها الخراج قوله الا في نحو حطب استثناء من قوله وما اخرج من الارض اي فيما اخرج من
الارض عشر الا في حطب ونحوه من القصب والحشيش فانه لا عشر فيها لان سبب العشر الارض النامية بالخارج والاراضي
لا تستنمى بهذه الاشياء عادة بل ينفى عنها حتى لو اتخذ ارضه مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش
يجب فيها العشر والمراد بالقصب القصب الفارسي الذي يتخذ منه الاقلام واما القصب السكر
وقصب الذريرة وهي التي تجعل ذرة ويلقى في الدواء ففيهما العشر لان الاراضي
تستنمى بهما عادة بخلاف السعف وهو ورق جريد النخل الذي يتخذ منه الزنبيل والمراوح والتبن
لان المقصود منهما الحب والتمر دونهما قوله وفيما سقي بغرب او دالية نصف عشر اعلم ان ما سقي بغرب
وهو الدلو العظيمة من مسك الثور او دالية وهي المنجنون الذي يديره البقرة والناعورة يديرها
الماء ففيه نصف عشر بالاتفاق غير انه لا يشترط النصاب والبقاء عنده خلافا لهما وهذا لان المؤنة تكثر
فيه وتقل في سقي سماء وسيح فاوجبنا نصف العشر فيما تكثر فيه المؤنة والعشر فيما تقل لان لكثرة المؤنة
تاثيرا في نقصان الواجب فان سقي في بعض السنة سيحا وفي بعضه دالية فالعبرة للاكثر السنة كما في السائمة
قوله بلا رفع مؤن الزرع متعلق بقوله عشر وبقوله نصف عشر يعني ان العشر ونصفه واجب في جميع الخارج حتى
لا يحتسب حساب نفقة البقر واجر العمال وكري الانهار وغير ذلك وقيل ينظر الى قدر قيمة المؤن
من الخارج فيسلم به بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن كالسالم بعوض كانه اشتراه ولنا انه عم قال
ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر فحكم بتفاوت الواجب
لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة لصار الواجب متفقا وهو ممتنع فما يؤدي اليه مردود قوله وضعف تغلبي

له ارضى

بعشير الارض

له ارض عشر اعلم ان الواجب في الارض ثلثة عشر وخراج وتضعيف والملاك ثلثة مسلم وذمي وتغلبي
فان كانت لارض عشرية لتغلبي ضعف عليه اجماعا لما مر من قصة عمر رضي الله عنه قوله ذكرا كان رجل التغلبي وطفله
او انثى لان الصلح بيننا وبينهم على ان ما يؤخذ من المسلمين يؤخذ منهم ضعفه والعشر يؤخذ من نسائنا
وصبياننا لانه مؤنة لا زكوة والصبي من اهلها فيضعف كذا اذا كانا منهم قوله وان اسلم او وصل اي قرشي سواء آدم
تغلبي وان اسلم او شرا ذمي او مسلم يعني ان اسلم هو او شراها منه مسلم او ذمي يبقى على حاله الاولى سواء كانت
ارضه الحالية في حكم التضعيف بان ورثها من آبائه او تداولته الايدي بالشراء من التغلبي الى التغلبي او كان
التضعيف فيها حادثا بان اشتراها من مسلم وهذا قول ابي حنيفة لان التضعيف صار وظيفة لها فينتقل بما فيها كالخراج
فان المسلم اذا اشترى ارضا خراجية من ذمي يبقى كذلك لانه مؤنة فيها شبهة العقوبة والاسلام لا ينافي فيبقى وقال
ابو يوسف ان اسلم التغلبي او اشتريها منه مسلم يعود الى عشر واحد لان الداعي الى التضعيف كونه تغلبيا وقد زال
وان اشتراها ذمي بقي كذلك لان التضعيف على كل كافر يجب كما اذا مر الذمي على العاشر فانه يؤخذ منه نصف العشر
ومن المسلم ربع العشر وقال محمد ان كانت اصلية بقيت كذلك وان كانت حادثة لا يبقى التضعيف لان التضعيف
الحادث لا يتصور عند محمد في الصحيح حتى ان التغلبي اذا اشترى ارضا عشرية من مسلم بقيت كذلك ولا تضعيف عنده
قوله واخذ الخراج من ذمي اشترى عشرية من مسلم يعني اذا كانت الارض لمسلم باعها من ذمي غير تغلبي وقبضها فعليه
الخراج عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يضعف العشر ويوضع موضع الخراج وعند محمد تبقى عشرية كما كان لان العشر
مؤنة فيها شبهة العبادة فلا يجب على الكافر ابتداء بالشك ولا يسقط عنه بقاء بالشك كالخراج وبقاء العشر
على الكافر للمؤنة لا للعبادة فلا فائدة ثم في رواية عن محمد يصرف مصارف الخراج لان الوجوب باعتبار المؤنة
لا العبادة فصار كالخراج وفي رواية يصرف مصارف الزكوة لان سقوط معنى العبادة لا ينافي الصرف
الى الفقراء فان الامام لو صرف الخراج اليهم جاز فلا ضرورة الى تغيير المصرف وقال ابو يوسف لا سبيل الى تعايبه لانه
عبادة ولا سبيل الى التبديل لكونه لان الخراج غير مشروع كره فوجب التضعيف لانه مشروع ضرورة كما في بني تغلب
ولابي حنيفة ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافي اداء العبادة من كل وجه بخلاف الخراج لان الاسلام لا ينافي
العقوبة فيبطل العشر ووجب الخراج لانه اليق بحال الكافر واما التضعيف ضرورة وعند مالك يجبر على بيعها
كما لو اشترى عبدا مسلما او مصحفا قوله وعشر مسلم اخذها منه شفعة او ردت عليه لفساد البيع يعني فان اخذ الارض
العشرية التي اشتراها الذمي من مسلم بالشفعة او رد الذمي على البائع المسلم لفساد البيع فهي عشرية كما
كانت اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه باعها من مسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ جعل البيع كان لم
يكن ولذا الحكم في الرد بخيار الشرط والرؤية والعيب بقضاء قوله وفي دار جعلت بستانا خراج ان كانت لذمي يعني
لو جعل الذمي سواء كان مجوسيا او يهوديا او نصرانيا بستانا يجب الخراج وان سقاه بماء العشر لان في العشر
معنى العبادة والكفر ينافيها فتعين الخراج وهو عقوبة يليق بحاله وعلى عكسه قوله لا يجب العشر في الماء العشري

والنساء

سواء آدم ٧

صار

اذ الثالث

الآن عند محمد عشر واحد وعند ابي يوسف عشران وقد مر الوجه قوله او لمسلم سقاها بمائه وان سقاها بماء العشر اي في دار جعلت بستانا خراج ان كانت لمسلم سقاها بماء الخراج او سقاها بماء العشر عشر لان المؤنة في غير المنصوص عليه بدور مع الماء وقيد بقوله بستانا لانه اذا لم يجعل داره بستانا ولكن فيها نخل تخرج اكرارات تمر لا شيء عليه الدار لحجة انه لم يكن فيها عشر ولا خراج كذا ذكره الامام السرخسي في المبسوط قوله وماء السماء والبئر والعين عشري وماء انهار حفرها الاعاجم خراجي وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات عند ابي يوسف وعشري عند محمد يعني ان الماء العشري ماء السماء والآبار اذا حفرت في ارض العشر والعيون اذا ظهرت في ارض العشر والبحار لانها لم تكن في ايدي الكفرة لان ثبوت اليد على الماء انما يتحقق بوضع القنطرة عليها او بعقد السفن بعضها ببعض حتى يصير كالقنطرة وهذا لا امكان غير ثابت في ماء البحار والسماء فلم يكن منه غنيمة لانها اسم لما كانت في ايديهم وحوته ايدينا قهرا وغلبة فلم يكن خراجية فتكون عشرية وماء انهار شقها العجم كنهر يزدجرد ونحوه وماء بئر حفرت في ارض خراجية وعين تظهر في ارض خراجية خراجي لانها في ايدي الكفرة وحوته ايدينا قهرا فصارت غنيمة واما سيحون وهو نهر الترك وجيحون وهو نهر ترمذ بكسر التاء والذال المعجمة ودجلة بغير حرف التعريف وهو نهر بغداد والفرات وهو نهر كوفة فخراجي عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها وعشري عند محمد لانه لا يحميها احد كالبحار قوله ولا شيء اي على قير ونفط في ارض عشر لان العشر يتعلق بارض نامية بحقيقة النماء ولم يوجد لانه ليس من انزال الارض وانما هي عين فوارة كعين الماء قوله وفي ارض خراج يمسح ما كان صالحا للزراعة لانه يجب بالتمكن الذي يثبت النماء تقديرا وقد وجد اذا كان العين خراج لان حريمه صالحا للزراعة لانه يجب بالتمكن الذي يثبت النماء تقديرا وقد وجد اذا كان وراء موضع العين ارض فارغة يصلح للزراعة ثم يمسح موضع القير في رواية وفي رواية لا يمسح لانها لا يصلح للزراعة فلم يوجد التمكن فيها وذكر في المبسوط لا شيء اي على القير والنفط والملح لانها فوارة كالماء واما حواليها من الارض فقد قال بعض المشايخ لا شيء فيه من الخراج وان كانت العيون في ارض الخراج لانها غير صالحة للزراعة فكانت الارض السبخة وما لا يبلغها الماء وكان ابو بكر الرازي يقول لا شيء في موضع القير واما حريمها اعده صاحبه لالقاء ما يحصل له فيمسح فيوجب فيه الخراج لانه في الاصل صالح للزراعة وانما عطله صاحبه لحاجته فلا يسقط الخراج عنه وفي نسخة صدر الشريعة وفي ارض خراج في حريمها الصالح للزراعة خراج لا فيها اي ان كان حريم العين صالحا للزراعة فيها الخراج لا في العين

باب المصارف

مصارف الزكوة ومن لا يرد في شيء والمسكين ادنى حالا منه اي من الفقير وهذا عندنا وقد قيل على العكس وهو قول الشافعي والوجه الاول الصحيح ووجهه قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي لاصقا بالتراب من الجوع والعري ووجه الثاني ان الفقير مشتق من انكسار فقار الظهر فيكون اسوء حالا من المسكين ولقوله عليه السلام اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين وقد تعوذ في الفقر والجواب عن قوله ان الفقير اسوء حالا من المسكين لقوله تعالى واما السفينة فكانت لمساكين ان السفينة كانت عارية عندهم وفائدة هذا الخلاف انما يظهر في الوصايا والاوقاف اما الزكوة فيجوز صرفها الى صنف واحد

عندنا

عندنا فلا يظهر هذا الخلاف كذا في المبسوط وعن ابي يوسف انهما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين عند ابي يوسف لفلان نصف الثلث وللصنفين النصف لانهما صنف واحد عنده وعند ابي حنيفة لفلان ثلث الثلث يجعلهما صنفين وهو الصحيح قوله وعامل الصدقة وهو الذي نصبه الامام لاستيفاء الصدقات والعشور فيعطى بقدر عمله يعني يعطيه مقدار ما يكفيه واعوانه غير مقدر بالثمن كما قاله الشافعي لانه فرغ نفسه لعمل الفقراء فكانت كفايته في مالهم كذا في المبسوط قوله والمكاتب يعني ان في فك رقبته يعني ان المراد بقوله وفي الرقاب اعانة المكاتبين على اداء بدل الكتابة بصرف الصدقة اليهم عندنا وقال مالك المراد ان يشترى بالصدقة عبدا فيعتقه وهذا فاسد لان التمليك لا بد منه وما ياخذه بائع العبد عوض عن ملكه والعبد يعتق على ملك المولى فلا يوجد فيه التمليك قوله ومديون لا يملك نصابا فاضلا عن دينه يعني ان المراد بقوله تعالى والغارمين المديونون الذين لا يملكون بعد دينهم نصابا وقال الشافعي من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وان كان موسرا قوله وفي سبيل الله وهو منقطع الغزاة اي الفقراء منهم عند ابي يوسف ومنقطع الحاج اي الفقراء منهم عند محمد لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره رسول الله عم ان يحمل عليه الحاج ولابي يوسف ان الطاعات كلها سبيل الله ولكن عند الاطلاق هذا اللفظ يفهم الغزاة في العرف ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا وقال الشافعي يدفع الى الغازي وان كان غنيا وهذا ضعيف لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني وما ورد الحديث لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله قلنا المراد الغني بقوة البدن والقدرة على الكسب لا بملك المال يؤيد الحديث الآخر ورجل فقير انهم قوله وابن السبيل وهو من له مال لا معه يعني ان ابن السبيل من كان له مال في وطنه وهو في مكان لا شيء له فيه والسبيل الطريق وكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني ملكا حتى يجب الزكوة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصل اليه يده وهو فقير يدا حتى يصرف اليه الصدقة في الحال لحاجته الا انه لا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته هذا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية واما المؤلفة قلوبهم فسقط فمن حيث الصدقات سبع الاصناف المعدودة في الاية ففي الاية نص على انها كانت لهم كان يعطيهم كقوله انما الخلافة لقريش اي لا يتعداهم ولا يكون لغيرهم فيحتمل ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها والمؤلفة قلوبهم ثلثة اقسام قسم منهم كان يؤلفهم رسول الله عم ليسلموا ويسلم قومهم باسلامهم وقسم منهم اسلموا ولكن على ضعف فيريد ان يقرر بما اعطاهم وقسم منهم يعطيهم لدفع شرهم فان قيل كيف يجوز صرف الصدقة الى الكفار قلنا الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين فكان يدفع جزأ من مال الفقراء اليهم لدفع شرهم وذلك قائم مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط سهمهم بعد رسول الله عم باجماع الصحابة رضي الله عنهم في خلافة ابي بكر رضي الله عنه لما فيه من زوال الداعي اليه فاجمعوا على سقوطه عند زوال الداعي بدليل تعليلهم ان الله اعز الاسلام واغنى عنهم وكان هذا من قبيل انتهاء الشيء بانتهاء مدته كانتهاء صوم رمضان بانتهائه لا ان يكون نسخا بالاجماع قوله

٨١

بجنفرج

بنفسه

بعض مشايخ

لا الى بناء مسجد اى لا يصرف زكوته الى بناء مسجد وكفن ميت لان الواجب فيها التمليك من عينهم ولم يوجد قوله ولا الى بناء
~~مسجد اى لا يصرف زكوته الى بناء مسجد وكفن ميت لان الواجب فيها التمليك من عينهم ولم يوجد~~ قوله وقضاء دينه
اى ولا يصرف زكوته الى قضاء دين الميت لان قضاء دين الغير لا يقتضى التمليك منه وانما هو تبرع باسقاط
الدين عنه وكذا القابض يقبضه بدلا عن دينه ولهذا لو نبش الكفن يكون ملكا للمتبرع لا للورثة ذكره شرح
الطحاوى ولو قضى دين حى والمديون فقير فان قضى بغير امره يكون متبرعا ولا يجزى من زكوة ماله ولو قضى بامره
جاز كانه تصدق على الغريم فيكون القابض كالوكيل له فى قبض الصدقة ولا يعطى للولد المنفى ولا المخلوق
من مائه بالزنا ولا يعطى معتدته المبتوتة قوله وثمن ما يعتق اى ولا يجوز صرف المزكى زكوته الى ثمن ما يعتق
بنفسه ولا يشترى بها عبدا يعتق خلافا لمالك ذهب اليه فى تاويل قوله تع وفى الرقاب ولنا ان الاعتاق اسقاط
الملك وليس بتمليك فلا يسقط به الزكوة قوله والى اصله وان علا وفرعه وان سفل لان الاملاك متصلة بينهم عادة باعتبار الجزئية والبعضية ولهذا لا يقبل الشهادة فيما
بينهم فلا يتحقق التمليك على الكمال قوله او زوجته اى ولا يجوز صرف الزكوة الى من بينهما زوجية يعنى لا يدفع الى زوجته
للاشتراك فى المنافع عادة فان الدفع يعد لها مالا له وكذا العكس ما له لها وهو كل عائلا فاعنى اى بما لا يضطره
ولا يدفع المراة الى زوجها عند ابى حنيفة لما ذكرنا وقالا يدفع لقوله عم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامراة ابن
مسعود وقد سالته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة قوله ومملوكه اى لا يجوز صرفها الى مملوك المزكى اى الى عبده
ومكاتبه ومدبره وام ولده لعدم الخروج عن ملكه وكسب المكاتب ملك المولى رقبة وله يدا فلم يتم التمليك قوله وعبد اعتق
بعضه اى ولا يجوز صرفها الى عبد اعتق بعضه على البناء للمفعول وصورة المسئلة عبد بين اثنين اعتق احدهما نصيبه
وهو فقير فلو دفع الشريك الساكت الزكوة اليه لا يجوز عند ابى حنيفة لانه بمنزلة المكاتب وعندهما يجوز لانه حر مديون
ولو كانت الرواية على البناء للفاعل فصورته عبد لرجل اعتق بعضه ووجب عليه السعاية فى البعض الذى لم يعتقه
عند ابى حنيفة فلا يجوز للمعتق ان يدفع زكوته اليه لانه كمكاتبه وعندهما يجوز لانه حر كله قوله وغنى اى ولا يجوز
صرفها الى غنى وهو ان يملك نصابا من اى مال كان والشرط ان يكون فاضلا عن حاجته الاصلية وهى مسكنه
وثيابه وخادمه ومركبه وسلاحه ولا يشترط النماء اذ هو شرط وجوب الزكوة لا شرط الحرمان ولا يجوز صرفها الى
لمن يملك اقل من النصاب وان كان صحيحا مكتسبا وقيل لا يحل لصحيح البدن لقوله عم لا يحل الصدقة لغنى ولا لذى
مرة سوى وقال الشافعى يحل لمن ملك خمسين درهما لقوله عم من سال وعنده ما يغنيه فقد سال الناس الحافا قيل وما الذى
يغنيه قال خمسون درهما او عدلها ولنا قوله عم من سال وله ما يغنيه فقد سال الناس الحافا قيل وما الذى يغنيه قال مائتا
درهم او عدلها وما رويناه ناسخ لانه اشهر ولان حقيقة الحاجة لا يتوقف عليها فادرنا الحكم على دليلها وهو فقد النصاب
قوله ومملوكه اى ولا يجوز صرفها الى مملوك غنى لان الملك يقع لمولاه وهو ليس بمصرف والمراد غير المكاتب فيجوز ان يؤدى زكوته
الى مكاتب الغنى قوله وطفله اى ولا يجوز صرفها الى طفل الغنى لانه يعد غنيا بغنى ابيه ولو كان كبيرا فقيرا جاز لانه

لا يعد غنيا

لا يعد غنيا بغنى ابيه وان كانت نفقته عليه بان كان زمنا او اعمى ويدفع الى امراة غنى اذا كانت فقيرة وكذا الى البنت
الكبيرة اذا كان ابوها غنيا لان قدرة النفقة لا يغنيها وبغنا الزوج والاب لا يعد غنية قوله وبنى هاشم اى ولا
يجوز الى بنى هاشم لقوله عم يا بنى هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها خمس الخمس بخلاف
التطوع لان المال هيهنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض اما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء وفى شرح الآثار للطحاوى
عن ابى حنيفة لا باس بالصدقات كلها على بنى هاشم والحرمة فى عهد النبى عم للعوض وهو خمس الخمس فلما سقط ذلك
بموته حلت لهم الصدقة وفى الكشف يجوز الصرف الى بنى هاشم فى قوله خلافا لهما وفى شرح الآثار الصدقة المفروضة
والتطوع محرمة على بنى هاشم فى قولهما وعن ابى حنيفة روايتان فيهما قال الطحاوى وبالجواز ناخذ قوله اى على بالجر
عطف البدل من بنى هاشم وبالرفع على انه خبر مبتدا محذوف وهو هم اى بنو هاشم آل على وعباس وجعفر وعقيل والحارث
بن عبد المطلب ومواليهم اى معتقى هؤلاء وانما هؤلاء لانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة اليه
واما مواليهم فلما روى ان مولى لرسول الله عم سأله أتحل لى الصدقة فقال لا انت مولانا بخلاف ما اذا اعتق القرشى
عبدا نصرانيا حيث يؤخذ منه الجزية وان كان لا يؤخذ من مولى الجزية ويعتبر حال المعتق لا حال مولاه لان
القياس ان لا يلحق المولى بالاصل لانه ليس منه حقيقة وانما الحقنا مولى الهاشمى به لحرمة الصدقة بالنص فتختص
الصدقة قوله ولا الى ذمى اى ولا يجوز صرفها الى ذمى لقوله عم لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها فى فقرائهم والماخوذ
من اغنياء المسلمين فكذا المدفوع الى فقرائهم فان قيل هذا لا ينفى جواز الصرف الى غير المسلمين قلنا لما
كان مامورا بالصرف الى فقرائهم فلو صرف الى غيرهم لكان تاركا للامر فلا يجوز قوله وجاز غيرها اليه اى وجاز
صرف غير الزكوة الى الذمى وقال ابو يوسف وان مثلى لا يجوز اعتبارا بالزكوة ولنا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين
لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله عم تصدقوا على اهل الاديان كلها ولهذا زدنا
وصف الاسلام فى الزكوة بحديث معاذ لانه مشهور مقبول اجماعا فيجوز الزيادة بمثله فلم يرد النص فى غير الزكوة فلو
شرطناه لشرطناه فيها والقياس فى هذا الموضع ان يعارض النص باطل قوله دفع المزكى زكوته الى من ظنه مصرفا
فبان انه عبده او مكاتبه بعيد لعدم التمليك لان المملوك ليس باهل للملك والركن هو التمليك قوله وان بان
غناه اى غنى من ظنه مصرفا او كفره او انه ابوه او ابنه او هاشمى لم يعد خلافا لابى يوسف لظهور خطائه بيقين
لان المصرف يتغير صفته كيف وكيت وقد امكن الوقوف على هذه الاشياء فاذا تبين خطائه بطل اجتهاده كما لو تحرى
فى الثياب والاوانى ثم ظهر خطاؤه ولهما ما روى ان يزيد دفع صدقته الى رجل ليلا ليتصدق بها فدفعها الى ابنه
معن فلما اصبح راها فى يده فقال لا بنيه ما اياك اردت بها فاختصما الى النبى عم فقال عليه الصلوة والسلام لمعن لك ما اخذت
وليزيد لك ما نويت ولان الواجب عليه الصرف الى من هو مصرف عنده وقد فعل فيجوز كما اذا صلى الى جهة بالتحرى
ثم تبين خطاؤه وهذا لان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فقد لا يعرف الانسان ذلك من
نفسه فضلا عن غيره والتكليف بحسب الوسع بخلاف الثياب والاوانى فانه يوقف على الطهارة والنجاسة وهذا

لا تجزيه وفي الجبر رأيه انه مصرف اما اذا شك فلم يتحر او تحرى وفي اكبر رأيه انه ليس بمصرف لا تجزيه الا اذا علم انه فقير فتجوز
قوله ويستحب ما يغنيه عن السؤال في يوم قوله في اليوم متعلق بالسؤال اي عن سؤال القوت يوم وانما قيد به لان الاغنا مطلقا
مكروه لقوله عم اغنوهم عن المسألة والتصدق بالدرهم اولى من جعله فلوسا وتفريقها قوله وكره ان يدفع مائتي درهم الى
فقير غير مديون يعني كره ان يدفع الى واحد مائتي درهم بنية الزكوة وان دفع جاز وقال زفر لا يجوز لان غنى
المدفوع اليه يقترن بقبضه لانه حكمه والحكم مع العلة يقترنان فيحصل الاداء الى الغني ولنا ان الاداء يلاقي الفقير
لان الزكوة انما يتم بالتمليك وحالة التمليك المدفوع اليه فقيرا انما يصير غنيا بعد تمام التمليك فيتأخر الغنا عن
التمليك ضرورة وهذا لان حكم الشيء لا يصلح مانعا له اذ المانع سبقه لا ما يلحقه ولو كان حكم الشيء مانعا لما صح ايقاع
الطلقات الثلث لانها بالايقاع يصير اجنبية وانما يكره لانه جاوز المقدر كمن صلى وبقربه نجاسة جازت صلوته
لقيامه على مكان طاهر ويكره للقرب من النجاسة الا اذا كان عليه دين او له عيال لم يبق بهذا الفعل غنيا اصلا من الثلث
فلا يكره قوله ونقلها الى بلد آخر الا الى قريبه او الى احوج من اهل بلده اي وكره نقل الزكوة الى بلد آخر وانما
تفرق صدقة كل بلدة فيها لحديث معاذ رضي الله عنه الا اذا نقلها الى قريبه او الى قوم هم احوج من اهل بلده بان
يكون الفقر الورع في بلد آخر او ورع وانفع للمسلمين بتعليم شرايع الاسلام وتعليمها وان يكون من حي عمره بابواب فيهم
الصلاح والطاعة فان فيه رعاية حق القرابة ودفع زيادة الحاجة الا يرى ان معاذا كيف نقلها من اليمن الى المدينة
لعله اتفق ومن تعلم احكام الدين ونصرة الحق اليقين ولو نقل الى غيرهم جاز خلافا للبعض لان المصرف مطلق الفقراء
لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا ذكر للمكان فيه فالتقييد بالمكان يكون نسخا

باب الفطره

على من بر او دقيقه او سويقه او زبيب نصف صاع ومن تمر او شعير صاع قال عم في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير
وكبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير رواه ثعلبة بن صعير العذري وهو مذهب الخلفاء الراشدين رضي الله وقال ابو يوسف ومحمد الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة ح
عنهم وارضاهم وما رويناه راجح على ما رواه الشافعي لان فيه الامر المحكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا وهو الظاهر لانه هو
ما قال امرنا رسول الله عم باخراج الصاع بل قال كنا نخرج ولما كان الزبيب والتمر يتقاربان في المقصود وهو التفكه
كما قدر التمر بصاع فكذا الزبيب وقد ورد في بعض الآثار او صاعا من زبيب ولنا انه مأكول كله كالبر والتمر والشعير مشتمل
على ما ليس بمأكول وهو النخالة والنواة وعلى ما هو مأكول وهذا لان الفقير يمكنه اكل دقيق البر بعينه بخلاف الشعير
ودقيق البر وسويقه كهو ودقيق الشعير وسويقه كهو والاولى ان يراعى في الدقيق والسويق القدر والقيمة
احتياطا حتى ان كان منصوصا عليهما يتادى باعتبار القدر وان لم يكن منصوصا يتادى باعتبار القيمة وتفسيره
ان يؤدي نصف صاع من دقيق البر يبلغ قيمته نصف صاع من البر واما لو ادى منا ونصف من من دقيق البر
ولكن يبلغ قيمته نصف صاع من البر او ادى نصف صاع من دقيق البر ولكن لا يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من البر لا يكون قيمة ح
عاملا بالاحتياط فلو كان قيمة نصف صاع من دقيق البر دون قيمة نصف صاع من البر يزيد على نصف صاع
من دقيق البر بقدر ما يبلغ به قيمته قيمة نصف صاع من البر ولو كان قيمة نصف صاع من دقيق البر يزيد على

قيمة

قيمة نصف صاع من البر لا ينقص من نصف صاع من دقيق البر حتى يكون عاملا بالاحتياط ولا رواية في الخبز فقيل
يجوز اذا ادى منوين من خبز البر لانه لما جاز من الدقيق فاولى ان يجوز منه والصحيح انه لا يجوز قوله وما يسع فيه
ثمانية ارطال من ماش او عدس اعلم ان الصاع عند ابي حنيفة ومحمد ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف خمسة ارطال
وثلث رطل وهو قول الشافعي لقوله عم صاعنا اصغر الصيعان وهذا اصغر لان خمسة ارطال وثلث رطل بالنسبة اصغر ١١
الى ثمانية ارطال ولنا انه عم كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان صاع عمر
وهو اصغر من الهاشمي لان الصاع الهاشمي اثنان وثلثون رطلا وهو اربعة وكذا سمي صاع الحجاج ثم كان
لرسول الله عم صيعان مختلفة منها للنفقات ومنها للصدقات لما روي انه كان خمسة ارطال وثلث يحمل على
صاع النفقات ثم لا بد من معرفة الصاع الذي تقدر الحنطة بنصفه والشعير بكله قال الطحاوي ثمانية ارطال مما يستوي
كيله ووزنه وهو العدس والماش فاذا كان يسع ثمانية ارطال من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال به الحنطة
والشعير والتمر كذا ذكره الامام الولوالجي وغيره وقال صدر الشريعة وانما قدر الصاع بالماش وهو الماش او بالعدس
لقلة التفاوت بين حباتهما عظما وصغرا وتخلخلا واكتنازا بخلاف غيرهما من الحبوب فان التفاوت فيها كثير غاية
الكثرة قوله وهو ان يعتبر نصف صاع من بر وزنا لان الصاع مقدر بالوزن ثم اختلفوا
انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلث رطل وعن محمد يعتبر كيلا حتى قيل له لو وزن الرجل منوين من
الحنطة واعطاها الفقير هل يجوز من صدقته فقال لا فقد يكون الحنطة ثقيلة وقد يكون خفيفة فانما
يعتبر نصف الصاع كيلا ووجهه ان الآثار جاءت في التقدير بالصاع وهو اسم للكيل كذا في المبسوط قوله
واداء البر في موضع يشترى به الاشياء احب وعند ابي يوسف الدراهم احب اعلم ان اداء البر في
موضع يشترى به الاشياء احب لانه ابعد عن الخلاف اذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي
واعجل لدفع الحاجة وعن ابي يوسف الدراهم احب من الدقيق والدقيق احب من الحنطة لانه اعجل
بالحاجة وادفع لها ولان الناس على عهد رسول الله عم كانوا يخرجون من الانواع المنصوصة لانهم
كانوا يتبايعون بها كل شيء فكان اخراجها ما تعجلت منفعته اولى فان قيل انه ناقص المنفعة
بدليل انه لا يصلح للزراعة والطبخ قيل له وهو اكمل من الحنطة من وجه آخر وهو حصول منفعة وهو فلا يجزي
المقصود من الحنطة غالبا كذا في الاقطع وهذا يدل على ان الخلاف ليس في اولوية اداء البر في
موضع يشترى به الاشياء لانه هو الاولى عند الكل وانما الخلاف في ان اداء الحنطة بدون التقييد
احب من الدراهم كما ذكره الصحابة وغيرها والدقيق اولى من البر والدراهم اولى من الدقيق فيما يروى
عن ابي يوسف وهو اختيار الفقيه ابي جعفر لانه ادفع للحاجة واعجل به وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة
لانه ابعد عن الخلاف نعم الا ان يكون تقدير الكلام واداء البر في موضع يشترى به الاشياء احب
عند الكل وعن ابي يوسف الدراهم احب اذا لم يشتر بالبر الاشياء ليكون موافقا لغيره من الكتب

قوله وجب على كل حر مسلم له نصاب الزكوة وان لم ينم وبتعلقه اي بهذا النصاب حرمة الصدقة
وفي نسخة صدر الشريعة وبه تحرم الصدقة اعلم ان صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار
النصاب من اي مال كان فاضلا عن مسكنه وثيابه وفرسه وسلاحه وعبيده اما وجوبها فلحديث
عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري عن ابيه قال خطبنا رسول الله عم فرض صدقة الفطر على كل حر
وعبد ذكر او انثى صغيرا او كبيرا صاعا من تمر او صاعا من شعير قلنا انه خبر الواحد فلا يوجب اليقين
فلا تثبت به الفرضية وشرط الحرية ليتحقق التمليك اذ العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك والاسلام
لانها قربة فلا يجب الا على من هو اهل للثواب وهو المسلم واليسار لانها وجبت لاغناء الفقير
قال عم اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم والاغناء من غير الغني لا يكون كالتمليك من غير
المالك وقال الشافعي يجب على من يملك زيادة على قوت يومه لانها وجبت طهرة للصائم فاستوى فيه
الغني والفقير وقدر اليسار بالنصاب لتقدير الغنى الشرعي به وشرطنا الفضل عما عددنا لان المستحق
بالحاجة كالمعدوم كالماء المستحق بالعطش ولا يشترط فيه النمو حتى لو ملك من ثياب البذلة ما
ساوى نصابا فاضلا عن حاجته يجب عليه ويتعلق بهذا النصاب حرمة اخذ الصدقة ووجوب
صدقة الفطر والاضحية قوله لنفسه وطفله فقيرا متعلق بقوله يجب اي يجب على الحر المسلم لنفسه لحديث
ابن عمر رض قال فرض رسول الله عم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث ولطفله فقيرا لان السبب
رأس يمونه ويلي عليه لانه يضاف اليه يقال زكوة الرأس وهي امارة السببية والاضافة الى
الفطر باعتبار انه وقته ولهذا يتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم والاصل في الوجوب رأسه وهو
يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار لانه يمونهم ويلي عليهم وهذا اذا لم يكن
للصغير مال فان كان له مال يؤدي من ماله ابوه وقال محمد يؤدي من مال نفسه لو ادى من مال
الصغير يضمن لانها عبادة والصبي ليس باهل لها ولهما انه مؤنة لانها تجب على الغير بسبب الغير
كالنفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كان له مال وانما وجب على الاب اذا كان فقيرا لان رأسه
يلحق برأس الاب بوصف انه يمونه ويلي عليه واذا كان غنيا فمؤنته في ماله فتعذر الحاق رأسه برأس
الاب عند سقوط احد الوصفين وهو المؤنة فاوجبناه في مال نفسه والمعتوه والمجنون كالصغير قوله
وخادمه ملكا ولو مدبرا او ام ولد او كافرا اي يجب على الحر المسلم لخادمه اذا كان ملكا له ولو مدبرا
او ام ولد او كافرا لقيام الولاية والمؤنة ولقوله عم في حديث ابن عباس ادوا عن كل حر وعبد
يهودي او نصراني او مجوسي الحديث وقال الشافعي لا يجب لعبده الكافر لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس
من اهله ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق اما عندنا فلان الوجوب على المولى وهو ليس باهل
للوجوب عليه واما عنده فلان تحمل المولى عن مملوكه يستدعي اداء العبادة والكافر ليس

باهل

باهل لها والوجوب على العبد عنده باعتبار تحمل المولى الاداء عنه فاذا عدم ذلك لم يجب اصلا قوله
لا لزوجته اي لا يجب على الحر المسلم لزوجته لقصور الولاية والمؤنة فانه لا يلي عليها في غير حقوق النكاح اذ لا يملك
بيع مالها وليس عليه المؤن العارضة كالمداواة وقال الشافعي يجب الاداء عنها لقوله عم ادوا عمن تمونون وهو
يمون زوجته ولنا عليها ملك كملك المولى على ام ولده فانه يثبت بالزوجية الفراش وحل الوطي فيحمل على ام
الولد قوله وولده الكبير يعني لا يجب لولده الكبير لو في عياله خلافا لمالك لان السبب رأس يمونه ويلي عليه
والولاية منقطعة ولو ادى عنه او عن زوجته بلا امرها جاز لانه ماذون فيه عادة قوله وطفله الغني بل من
ماله اي لا يجب لطفله الغني بل يجب من ماله لما ذكرنا من تعذر الحاق رأسه برأس ابيه لسقوط احد الوصفين وهو المؤنة
قوله ومكاتبه اي لا يجب لمكاتبه خلافا لمالك لانه لا ولاية عليه لصيرورته حرا يدا وليس على المكاتب ان يؤدي
عن نفسه ومملوكه لان شرط الوجوب الغنا وذلك لا يكون بلا ملك له حقيقة قوله وعبده للتجارة اي لا يجب لعبده
للتجارة خلافا للشافعي فان عنده يجب الفطرة على العبد والزكوة على المولى فلا يؤدي الى الثنى وعندنا وجوبهما على المولى
بسببه كالزكوة فيؤدي الى الثنى قوله وعبد له ابق الا بعد عوده اي لا يجب لعبده الابق خلافا للشافعي لاطلاق
قوله ادوا عن كل حر وعبد ولنا ان سبب الوجوب قد انتفى وهو رأس يمونه ويلي عليه والعبد حال الاباق
لا يمونه ولا يلي عليه على انه بالاباق التحق بالهالك وقد قال عم ليس في مال الضمار صدقة فاذا عاد من اباقه
يجب لعود الولاية والمؤنة قوله ولا لعبد او عبيد بين اثنين على احدهما يعني ان العبد بين شريكين لا فطرة على احد
منهما خلافا للشافعي بناء على ان الوجوب عنده على العبد وهو في نفسه كامل وعندنا على المولى فكل منهما لا يملك
ما يسمى عبدا ولان السبب رأس يمونه ويلي عليه ولا ولاية لواحد منهما عليه حتى اذا اراد ان يزوجه لا يملك
ذلك وكذا العبيد بين اثنين عند ابي حنيفة وقالا على كل واحد منهما ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص حتى لو كان
بينهما خمسة اعبد يجب على كل واحد منهما صدقة الفطر عن العبدين ولا يجب عن الخامس وهو بناء على انه لا يرى قسمة
الرقيق جبرا فلم يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا وهما يريانها فملك كل واحد منهما البعض كاملا وقيل لا يجب اجماعا
لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلا يتم الرقبة لكل واحد منهما قوله ولو بيع بخيار لاحدهما فعلى من يصير له وهذه المسئلة
ليست في نسخة صدر الشريعة يعني لو اشترى عبدا واحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له معناه اذا مر وقت الفطر
والخيار باق وعند زفر على من له الخيار لان وجوب الصدقة باعتبار الولاية على الرأس والولاية لمن له الخيار وقال
الشافعي على من له الملك وقت الوجوب وهو المشتري عنده فان المذهب عنده ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك
للمشتري كخيار العيب وذكر العلامة في النهاية كذا وجدت بخط الشيخ وذكر في فتاوى قاضي خان الاختلاف
بين زفر والشافعي على عكس هذا اما عند زفر على من له الملك وعند الشافعي على من له الخيار ولو كان بيعا فاسدا
فمر يوم الفطر قبل قبض المشتري ثم قبضه المشتري واعتقه فالصدقة على البائع وكذا اذا مر يوم الفطر وهو مقبوض
للمشتري ثم استرده ٧ وان لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه حتى جاء يوم الفطر ثم قبضه بعد ذلك فالصدقة على المشتري ٧ البايع

وان مات قبل ان يقبضه المشتري فالصدقة على واحد منهما وان لم يمت ورد قبل القبض بعيب او بخيار رؤية
فصدقة الفطر على البائع وان رده بعد القبض بعيب او بخيار رؤية فالصدقة على المشتري قوله بطلوع فجر الفطر
فتجب لمن اسلم او ولد قبله لا لمن مات في ليلته او اسلم او ولد بعده قوله بطلوع متعلق بقوله وتجب على حر مسلم
اي تجب عليه بسبب طلوع الفجر وهذا من قبيل اضافة الحكم الى شرطه لان الفطر شرط لا سبب كما بيّنا في قوله وتجب الغسل بانزال
المني الخ وتجب صدقة الفطر عند صبح يوم الفطر وقال الشافعي عند غروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان فتجب لمن اسلم او ولد
قبل طلوع الفجر عندنا وعنده لا تجب لمن مات في ليلته من ماليكه او ولده عندنا وعنده ان فيجب لانه ادرك وقت
الغروب ولا تجب لمن اسلم او ولد بعد طلوع الفجر بالاجماع والاختلاف في ان وجوب صدقة الفطر يتعلق بالفطر واتما
الخلاف في وقته وعندنا وقته عند طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده عند غروب الشمس لان من ذكر الوقت الفطر الدائم
لنا ان هذا اليوم سمي بيوم الفطر فينبغي ان يكون الفطر فيه ليتحقق هذا الكلام كيوم الجمعة ما يجب ويؤدى فيه الجمعة
وهذا لان حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون في اليوم الاخير يكون فيما قبله فعلم ان الفطر عن الصوم غير مراد
ولكن لما كانت الاضافة للاختصاص علم انه اريد به فطر مخصوص وذا عند طلوع الفجر لان فيما تقدم كان يلزم الصوم
في هذا الوقت وفي هذا اليوم يلزمه الفطر قوله ولو قدمت اي صدقة الفطر جاز بلا فصل بين مدة ومدة يعني
لو قدموها على يوم الفطر صح لوجود السبب وهو الرأس يمونه ويلي عليه فصار كتعجيل الزكوة بعد كمال النصاب ولا تفصيل
بين مدة ومدة هو الصحيح وعند خلف بن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لانه صدقة الفطر ولا فطر
قبل الشروع في الصوم وقيل يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان وقيل في العشر الاخير وعند الحسن
بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية قوله وندب تعجيلها يعني يستحب ان يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل
الخروج الى المصلى لانه عم كان يخرج قبل الخروج ولان الامر بالاغناء كيلا يتشاغل الفقير بالمسألة عن
الصلوة وذلك بالتقديم قوله ولو اخرت لا تسقط يعني ولو اخروا صدقة الفطر لا تسقط وان طالت المدة وهي اداء بعده
وعند الحسن تسقط بمضي يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم الفطر فتسقط بمضيه كالاضحية تسقط بمضي ايام النحر ولنا انها قربة
مالية فلا تسقط الا بالاداء كالزكوة والاضحية لا تسقط ولكن ينتقل الوجوب الى التصدق بالقيمة وهذا لان التقرب في اراقة
الدم غير معقولة وانما عرفت شرعا في ايام مخصوصة ووجه القربة في التصدق بالمال معقول وهو سد خلة المحتاج فلا يتقدر وقت
الاداء فيه بوقت كتاب الصوم هو في اللغة الامساك قال خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما
اي ممسكة عن العلف وغير ممسكة وفي الشرع عبارة عما ذكره المصنف هو ترك الاكل والشرب والوطء من الصبح الى المغرب
مع النية فان قيل هذا ينتقض بما اذا اكل ناسيا فان صومه باق والامساك فائت قلنا يعني والنسيان فائت
المجموع موجود والصوم ثابت والجواب عن الاول ان الامتناع الشرعي موجود حيث جعل الشارع الله كلا اكل والشارع
بعده الولاية على الايجاد والاعدام والصوم حق لله ان يبقيه مع وجود المنافي في حقيقته وكان المامور به الامساك
تقديرا فيكون الصوم المنافي الا الاكل تقديرا وعن الثاني ان الحيض والنفاس خرجت عن اهلية الاداء شرعا
قوله وصوم رمضان فرض على كل مسلم مكلف اداء وقضاء اعلم ان صوم رمضان فريضة بالكتاب وهو قوله تعالى

وموسى
ح

باايها الذين

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام والسنة المستفيضة وهو قوله عم بني الاسلام على خمس وذكر منها الصوم واجماع
الامة ولهذا يكفر جاحده ويقبل لشهد لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره وشرط وجوبه الاسلام والعقل والبلوغ وشرط وجوب
الاداء الصحة والاقامة وشرط صحته كادائه النية لتمتاز العبادة من العادة والطهارة عن الحيض والنفاس وركنه الكف
عن شهوتي البطن والفرج وحكمه سقوط الواجب عن ذمته والثواب قوله وصوم النذر والكفارة واجب لقوله تعالى وليوفوا
نذورهم فان قيل هذه الآية تقتضي فرضية المنذور لثبوته بالكتاب فصار كصوم رمضان قلنا نعم الا انه قد خص منه
بالاتفاق المنذور الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المريض وما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء
لكل صلوة والنذر بالمعصية فلما خص منه المواضع بقي في الباقي حجة لا موجبة قطعا كالآية المؤولة وخبر الواحد والقياس
فيثبت الوجوب به لا الفرضية وفيه نظر فان المنذور اذا كان من العبادة ذات المقصود كالصلوة والصوم والحج ونحو ذلك
فلزومه ثابت بالاجماع فيكون قطعي الثبوت وان كان سند الاجماع ظنيا وهو العام المخصوص فينبغي ان يكون فرضا وكذا
صوم الكفارة لان ثبوته بنص قطعي مؤيد بالاجماع فنقول المصنف هو ما اختاره صاحب الهداية ان المنذور واجب ولكن
انه اراد بالواجب الفرض كما قال صاحب الهداية في افتتاح كتاب الصوم الصوم ضربان واجب ونفل ويمكن ان يقال
ان صوم النذر وان كان فرضا بسبب الاجماع انما اطلق عليه لفظ الواجب لان سند الاجماع ظني قوله وغيرهما اي غير
صوم رمضان والنذر والكفارة نفل لعدم موجبه عم وعدم الامر به وصح صوم رمضان والنذر المعين بنية من
الليل الى الضحوة الكبرى لا عندها في الاصح وقال الشافعي يشترط التبييت في الصوم الفرض لقوله عم لا صيام لمن لم ينو
الصيام من الليل ولان اول اجزائه مفتقر الى النية لانه قربة كسائره فلما خلا عن النية بطل ذلك الجزء فيبطل الكل
ضرورة لانه لا يتجزى بخلاف النفل لانه متجز عنده فلم يكن متعذرا وامكن ان يجعل صائما من حين نوى اذ هو متبرع
في ادائه فيعذر الا انه يثاب عليه من وقت نيته على المسامحة والمساهلة الا ترى ان صلوة النفل تصح قاعدا
او راكبا مع قدرته على القيام والنزول ولنا قوله تعالى كلوا واشربوا الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فقد اباح
الاكل الى طلوع الفجر ثم امر بالصيام بعده ثم للتراخي فيقتضي العزيمة بعد الفجر لا محالة وورد في حديث ابن عباس ان
اعرابيا شهد برؤية الهلال يوم الشك عند رسول الله عم فصام وامر الناس بالصيام وامر مناديا حتى نادى الا
من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم ولا يصح حمله على الصوم اللغوي لانه لو كان كذلك لكان الاكل وغيره
سواء وما رواه محمول على نفي الفضيلة كقوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وهو النهي عن تقديم النية على الليل
فانه لو نوى قبل غروب الشمس ان يصوم غدا لا يصح ولهذا يصح اذا نوى بعد غروب الشمس او معناه لم ينو انه صوم من الليل
بل نوى الصوم من وقت النية على انه علم خص منه النفل اتفاقا والعام متى خص منه شيء صح تخصيصه بالقياس فنحمله على
صوم القضاء والنذر الذي هو غير معين والكفارات وتخصيصا الصوم وقوله هذا يوم صوم فالامساك في اول
النهار يتوقف على ان يصير صوما بالنية المقترنة باكثره كالنفل خارج رمضان وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد
وهو الامساك من اول الصبح الى الغروب والنية شرطت ليصير الامساك لله تعالى لان الواجب عليه امساك هو قربة فاذا

حتى

وتخص

بالامتداد

اقترنت النية بالاكثر ترجح جانب الوجود على جانب العدم وصار كاقتران النية بكله فللاكثر حكم الكل وجعل القليل تبعاً
للكثير اولى من عكسه بخلاف الصلوة والحج لانهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائها وبخلاف القضاء لان
الامساك توقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل بخلاف ما بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فترجحت
جنبة الفوات ثم ذكر في المختصر ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الصحيح لان
الشرط عندنا وجود النية في اكثر اليوم ليقوم مقام الكل فاذا نوى قبل الزوال لم يوجد هذا المعنى لان ساعة
الزوال نصف النهار وهو طلوع الشمس الى غروبها ووقت اداء الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس ونصفه وقت
الضحوة الكبرى فيشترط النية قبلها ليتحقق النية في الاكثر لا عندها لعدم تحققها في الاكثر والمراد بالنهار
المذكور في الجامع الصغير اليوم وان كان مريضا او مسافرا فكذلك عندنا وعند زفر لا يقع ما لم ينو من الليل
لان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فصار كالقضاء ولنا انهما فارقا غيرهما في الرخصة فلا ذكر لم يترخصا
لم يترخصا فقصد اداء المشروع في وقته وهو متعين فيصح بنية متاخرة كما في حق غيرهما قوله وبنية مطلقة او بنية
نفل تم يصح صوم رمضان والنذر المعين بمطلق النية بان قال نويت الصوم وبنية النفل وقال الشافعي ان نوى
النفل لم يكن صائما وان اطلق النية فله وجهان وقال مالك ان علم انه يوم رمضان ونوى النفل لم يكن صائما
وان لم يعلم صح عن النفل وكذا في القضاء لان المخاطب باداء الفرض لا يتوجه عليه بلا علم وقال الشافعي يشترط تعيين
الفرض حتى يصير مختارا اداء وصف العبادة كما شرط اصل النية ليصير مختارا في اصلها لان الواجب عليه عبادة باصلها
ووصفها ولانه بنية النفل معرض عن الفرض وبمطلق النية ما اقبل على الفرض اذ المطلق هو الاصل الذي لا وصف
له فاني يكون ممتثلا للفرض مع اعراضه عنه وترك اقباله عليه ولنا ان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد
في الدار يصاب باسم جنسه كما يصاب باسمه وبنية النفل لغو لان الوقت لا يحتمله لعدم شرعيته في هذا الوقت فبقيت نية
اصل الصوم وذا ينصرف الى المشروع في الوقت لجوازه به باعتبار انه تعيين لا باعتبار انه موضوع عنه قوله
واذا اراد بصحيح اداء رمضان بنية واجب آخر يعني اذا نوى واجبا آخر في صوم رمضان يقع عن رمضان لما مر ان
الجهة لغت لعدم الشرعية فبقي اصل الصوم وانه كاف واما اذا نواه في النذر المعين صح عما نوى لان التعيين
انما حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا
فاما فيما يرجع الى الصحة وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه اعني القضاء والكفارة فلا فاعتبر في حقهما عما لو ينذر قوله الا في مرض او سفر بل عما نوى اي يقع
اداء رمضان بنية واجب آخر في جميع الاحوال الا في حالة المرض والسفر فانهما اذا صاما بنية واجب آخر لا يقع
بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة وذكر شمس الائمة في المبسوط اما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع
صومه عن رمضان لان اباحة الفطر عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر
ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح [illegible] ومراده

لو لم ينذر

مريض

مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض وذكر في الايضاح وكان بعض اصحابنا يفصل بين المسافر
والمريض وانه ليس بصحيح وانهما يستويان وفي الاسرار اذا عين الفرض لان الرخصة في تاخير الصوم رعاية لحقهما من حيث يلحق
الضرر بهما فاذا لم يترخصا وصاما انتفى ما لاجله رخصا وسبب الوجوب موجود في حقهما فوقع عن صوم الفرض وله ان كل
واحد منهما شغل الوقت بالاهم لتحتمه للحال وتخييره في صوم رمضان الى ادراك العدة وعن ابي حنيفة في نية النفل
روايتان وجه المجوزة انه لما جاز له الافطار مطلقا جاز له الشغل بالراجح في نظره وصار كاليوم الخامس من
رمضان ووجه الاخرى وهو وقوعه عن رمضان انه هو الراجح فانه لو لم يات بالنفل لا يلزمه شيء من الخسران ولا
مالا ولو لم يات بالفرض يلزمه خوف استحقاق العقوبة على تقدير غفلته عن القضاء عند ادراك عدة من ايام اخر فكان
وقوعه عن الفرض اولى قوله والنذر المعين عن واجب نواه مرفوع بالعطف المقدر بعد قوله بل هو يقع اي يقع النذر
المعين عن واجب نواه سواء كان مسافرا او مقيما صحيحا او مريضا لما ذكرنا من ان تعيين الناذر لا يصح فيما يرجع
الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه قوله والنفل اي يصح النفل بنيته وبنية مطلقة قبل
الزوال لا بعده وقال مالك يشترط التبييت لاطلاق قوله عم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولنا
ما روت عايشة رض انه عم كان اذا اصبح دخل على نسائه فقال هل عندكن شيء فان قلن لا قال اني اذا
لصائم وقال الشافعي يصح بنية بعد الزوال ويصير صائما من حين نوى لانه غير مقدر بل هو موكول الى نشاطه
وربما ينشط بعد الزوال الا ان من شرط الامساك اول النهار ولنا ان الصوم عبادة قهر النفس وذا لا يحصل
باقل الامساك بل بامساك مقدر شرعا وهو اليوم فلم يجز شروع العبادة بالاقل قوله وشرط للقضاء والكفارة و
النذر المطلق التبييت والتعيين لعدم شرطها ثبت في الذمة كقضاء رمضان وصوم الكفارة والنذر الغير
المعين النية من الليل والتعيين لانه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء قوله وان غم ليلة شك
وهو اليوم الآخر من شعبان الذي يحتمل انه اول رمضان او آخر شعبان وفي المبسوط انما يقع الشك من
وجهين اما ان غم هلال رمضان فيقع الشك في اليوم الثلثين انه من شعبان او من رمضان او ان غم
هلال شعبان فوقع الشك انه اليوم الثلثون او الحادي والثلثون وفي الفوائد يوم الشك هو اليوم الذي
يتم به ثلثون من المستهل ولم يهل الهلال ليلته لاستتار السماء بالغمام وفي الكافي للعلامة النسفي والشك
ما استوى فيه طرفا العلم والجهل وذا بان غم هلال رمضان وفي اليوم التاسع والعشرين فوقع الشك في اليوم الثلثين
انه من شعبان او رمضان نظرا الى قوله عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار باصابعه وخنس ابهامه
في المرة الثالثة وقوله عم الشهر هكذا وهكذا وهكذا وفي شرح القدوري للزاهدي اما يوم الشك
فهو ان لم ير علامة ليلة الثلثين والسماء متغيمة او شهد واحد فردت شهادته او شاهدان فاسقان
فردت شهادتهما فاما اذا كانت السماء مصحية ولم ير الهلال احد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه
ابتداء لا فرضا ولا نفلا قوله لا يصام الا نفلا اي لا يصام صوما اي صوم كان الا هو كان نفلا لقوله عم لا يصام

اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهذه المسئلة على وجوه احدها لو صامه لواجب كره ويقع عنه في الاصح
ان لم يظهر رمضانيته والا فعنه اي لو صام يوم الشك لواجب آخر كره لما روينا ويقع عن الواجب الآخر في الاصح
ان لم يظهر رمضانيته لانه ادى الواجب في شعبان فيصح وهذا لان المنهي عنه اداء صوم رمضان قبله وهذا
لا يقوم بكل صوم ولهذا اجاز التطوع وانما يقوم بصوم رمضان فكان ينبغي ان يكره نية واجب آخر وانما
كره لصلوة النهي فيها كالصلوة في الارض المغصوبة فانها وان كانت مكروهة لا تمنع صحة القضاء كذا هنا
بخلاف يوم العيد لان المنهي عنه هو ترك الاجابة يلازم كل صوم فازداد الاثر فمنع صحة القضاء وقيل يكون
متطوعا ولو افطر لم يقضه لان الصوم منهي عنه في هذا اليوم كيوم العيد فلا يتادى به ما وجب كاملا
والا فعنه ان ظهر رمضانيته فيقع عن رمضان لانه لغت الجهة فيقع اصل النية وهذا اذا كان مقيما
فان كان مسافرا يقع عن واجب آخر عند ابي حنيفة والثالث ان ينوي التطوع وهو غير مكروه لما روينا وهو
حجة على الشافعي في قوله يكره على سبيل الابتداء ثم ان وافق صوما كان يصومه بان كان يصوم الخميس والاثنين
فوافقه او يصوم كل الشهر او يصوم آخره او ثلثه فالصوم افضل بالاجماع وهذا معنى قوله والتنفل فيه احب
اجماعا ان وافق صوما يعتاده لقوله عم لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا صوم يومين الا ان يوافق صوما
يصومه احدكم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته والا يصوم الخواص ويفطر غيرهم بعد الزوال وان لم يوافق
صوما يعتاده فالمختار ان يصوم الخواص كالمفتي والقاضي التطوع ويفتون العوام بالتلوم والافطار الى
وقت الزوال ثم بالافطار لقوله عم اصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين غير آكلين ولا عازمين على الصوم
لان فيه نفي التهمة بانه لو افتى العامة بالتنفل عسى يقع عندهم انه خالف النبي عم حيث نهى عن صوم يوم الشك في النية
وهو الحلف بها او يقع عندهم انه لما جاز التنفل جاز الفرض والفاصل بين الخاصة والعامة هو ان كل من يعلم
صوم يوم الشك ينوي الخواص والا فهو من العوام والنية ان ينوي التطوع من لا يعتاد الصوم ولا يخطر
بباله صوم رمضان او واجب آخر ولا يتردد فيها والثالث ان يتردد في اصل النية بان ينوي ان يصوم
غدا ان كان من رمضان ويفطر ان كان من شعبان وهذا معنى قوله ولا صوم لو نوى ان كان الغد من رمضان
فانا صايم عنه والا فلا اي وان لم يكن من رمضان فلا اكون صايما فانه لم يصر صايما بالحال لان العزيمة الغد
لم توجد اذ من قصد لا يعارضه تردد وهذا كما اذا نوى انه ان وجد غدا غداء يفطر وان لم يجد يصوم
والا في قوله ولا صوم لنفي الجنس اي لا يوجد جنس الصوم بهذا الترديد والرابع ان يتردد في وصف النية بان ينوي ان كان
الغد من رمضان فانا صايم عنه والا فعن واجب آخر لتردده بين امرين مكروهين لان نية صوم رمضان وواجب
آخر مكروه فان ظهر انه من رمضان جاز لانه لم يتردد في اصل العزيمة وانما تردد في الجهة فبقي صحيحا وان ظهر انه
من شعبان لم يجز عن واجب آخر لان الجهة لغت للتردد ونية اصل الصوم لا يكفي لقضاء الواجب ولكنه يكون
تطوعا ولو افطر لم يقض لانه كالمظنون وان نوى انه صايم من رمضان ان كان منه وعن التطوع ان
كان من شعبان كره وهذا معنى قوله او والا فعن نفل او لو نوى ان كان الغد من رمضان فانا صايم عنه والا فعن

وان كان من شعبان فعن واجب آخر وهو مكروه وهذا معنى قوله كره لو نوى ان كان الغد من رمضان فانا صايم عنه ٢١

نفل

نفل فهو مكروه لانه ناو للفرض من وجه ونيته مكروهة قوله فان ظهر رمضانيته كان عنه اي فان ظهر ان
الغد من رمضان كان صومه عنه لعدم التردد في اصل النية وذا كاف والا فنفل فيهما اي وان لم يظهر
رمضانيته فيهما اي في الاولى واجب آخر وفيما قال فعن نفل اما في الصورة الاولى فلانه متردد في الواجب
الآخر فلا يقع عنه فبقي مطلق النية فيقع عن النفل وفي الثانية لوجود مطلق النية ايضا ولو افطر لا قضاء
عليه لانه لم يوجد الالتزام من كل وجه لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه لو نوى عن رمضان ان كان من رمضان رمضان
انما يلزم بالشروع اذا كان ملتزما من كل وجه قوله ومن راى هلال صوم او فطر وحده يصوم وان رد قوله مطلقا
وان افطر قضى يعني اذا راى هلال رمضان وحده ورد القاضي قوله صام لانه برؤيته ادرك
سبب وجوب الصوم لقوله عم صوموا لرؤيته فان افطر قضى ولا يكفر وقال الشافعي يكفر لانه افطر
من رمضان حقيقة لتيقنه اذ لا طريق للتيقن اقوى من رؤيته وتيقنه لا يتغير بشك غيره وحكما للزوم
الصوم عليه ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط بتفرده بالرؤية ولو كان حكمه
حقا ظاهرا وباطنا لكان الفطر مباحا له فاذا كان مباحا ظاهرا والكفارة الفطر عقوبة تسقط بالشبهات
ولو افطر قبل ان يرد القاضي شهادته اختلفوا فيه والصحيح انه لا تجب الكفارة لقوله عم صومكم يوم تصومون
وهذا ليس بيوم صوم حكم صوم في حق الجماعة وقيل تجب لتيقنه بالرؤية ولم يرد الامام شهادته لتمكن شبهة ولو اكمل
هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لانا انما اوجبنا الصوم عليه احتياطا والاحتياط بعد ذلك في الموافقة مع الكل
ليكون ابعد عن التهمة ولو افطر لا كفارة عليه بناء على الحقيقة التي عنده وان راى هلال الفطر وحده لم يفطر
احتياطا وان افطر قضى ولم يكفر لما مر قوله وقبل بلا دعوى ولفظ اشهد للصوم مع غيم خبر فرد بشرط انه
عدل ولو قنا او امراة او محدودا في قذف تاب يعني اذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل
في رؤية الهلال رجلا كان او امراة حرا كان او عبدا وقال مالك لا بد من عدلين لانها شهادة فيشترط
فيها العدد والعدالة ونحن نقول هذا امر ديني فيكتفى فيه بقول الواحد كرواية الخبر ولهذا لا يشترط
فيها العدد ولا لفظ الشهادة وانما شرطنا العدالة لان قول الفاسق غير مقبول في الديانات وعن ابي حنيفة
في قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب في هذا الباب روايتان واصحهما القبول كما ذكر في المتن
قوله بلا دعوى بدون تنوين ولفظ اشهد معطوف على دعوى للصوم اي لرؤية هلال الصوم خبر فرد يرفع
بقبل قوله وشرط للفطر رجلان او رجل وامرأتان ولفظ اشهد لا الدعوى يعني اذا كان بالسماء علة
في هلال الفطر لم يقبل الا خبر حرين او حر وحرتين لتعلق حق العباد لانهم ينتفعون بالفطر فيثبت بما
يثبت به سائر حقوقهم والمتعلق بهلال رمضان حق الشرع وهو الصوم فيكتفى بخبر الواحد ولا بد من اعتبار
العدالة والحرية ومن لفظ الشهادة لما فيه من الالزام واما الدعوى فليست بشرط كما في عتق الامة وطلاق
الحرة عند الكل وعتق العبد في قول ابي يوسف ومحمد واما على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان يشترط الدعوى في هلال الفطر

وهلال رمضان كما في عتق العبد عنده ولا يقبل فيه شهادة المحدود في القذف وان تاب وهو قول ابي حنيفة رح
قوله وبلا غيم شرط جمع عظيم فيهما اي في الصوم والفطر يعني وان لم يكن بالسماء علة اي غيم او غبار لم يقبل الا شهادة
جمع كثير يقع العلم الجزيم في هلال رمضان والفطر وقال الشافعي يقبل شهادة الواحد لنا ان التفرد بدعوى
رؤية الهلال في مثل هذه الحالة يوهم الغلط لدقة المرئي وبعد المسافة ومساواة الناس اياه في النظر
والمنظر وصحة البصر فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا بخلاف ما اذا كان بالسماء علة قد ينشق الغيم عن موضع
القمر فاتفق للنظر دون غيره ثم قيل في حد الكثير اهل المحلة وعن ابي يوسف خمسون رجلا كما في القسامة وعن
محمد حتى يتواتر الخبر من كل جانب فان جاء واحد من خارج المصر فظاهر الرواية انه لا يقبل لقيام التهمة
وذكر الطحاوي ان شهادته مقبولة لان المطالع مختلفة والمانع خارج المصر اقل هكذا ذكره في كتاب
الاستحسان وكذا لو شهد برؤية الهلال على مكان مرتفع اهل بلدة داوا الهلال هل يلزم ذكر في بلدة
اخرى اختلف فيه وفي ظاهر الرواية لا عبرة باختلاف المطالع قوله وبعد صوم ثلثين بقول عدل لا يحل الفطر
يعني عند الشيخين اذا صاموا ثلثين يوما بشهادة شاهدين افطروا بالاتفاق ولو قبل الامام شهادة
الواحد وصاموا ثلثين يوما لم يفطروا بقاو وعن ابي حنيفة وابي يوسف لان الفطر لا يثبت بشهادة الواحد
وعن محمد انهم يفطرون ويثبت الفطر ضمنا لثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتداء كالجواز ان يثبت
الشيء ضمنا لغيره ولا يثبت اصلا كما اذا شهدت القابلة باستهلال الصبي فانه يثبت الارث ولو شهدت به قصدا
بالارث لم تقبل قوله وفي الاضحى كالفطر اي لا يقبل في الاضحى الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين كما لا يقبل
على هلال شوال الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين في ظاهر الرواية لتعلق نفع العباد به وهو التوسع
بلحوم الاضاحي وعن ابي حنيفة انه كهلال رمضان في قبول شهادة الواحد العدل لانه من امور الدين والاول
اصح كذا في الهداية وشرح مجمع البحرين وذكر في تحفة الفقهاء والصحيح انه يقبل فيه اي في هلال ذي الحجة شهادة
الواحد لان هذا من باب الخبر فانه يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الى غيره باب موجب الافساد اي ما
يوجبه الافساد كالقضاء والكفارة قوله من جامع او جومع في احد السبيلين او اكل او شرب غذاء او دواء عمدا
او احتجم وظن انه فطره فاكل عمدا قضى وكفر كالمظاهر اي كفارته مثل كفارة الظهار يعني اذا جامع عمدا في احد
السبيلين فعليه القضاء تحصيلا للمصلحة الفائتة اذ صوم هذا اليوم مصلحة لانه مأمور به والحكم لا يأمر الا بما فيه
مصلحة وقد فوته فيقضيه لتحصل تلك المصلحة والكفارة لكمال الجناية لوجود ما صورة ومعنى ولا يشترط الانزال
في المحلين لانه لا يشترط الانزال في الحد مع انه عقوبة محضة فلان لا يشترط في الكفارة وفيها شائبة العبادة
اولى وهذا لان الوجوب باعتبار قضاء الشهوة وهو يتحقق بدون الانزال وانما هو شبع حتى ينكسر
الشهوة عنده وان وطئ في الدبر فعن ابي حنيفة انه لا كفارة عليهما لانه لا يحل هذا الفعل كاملا حتى
لم يوجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به اذ ليس فيه قضاء الشهوة وعنه ان عليهما الكفارة وهو قولهما
وهو الاصح لان الجناية كاملة وانما ادرء ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يفسد الفراش ولا عبرة
به في ايجاب الكفارة ثم كما يجب الكفارة عليه يجب عليها اي على موطوئه وفي احد قولي الشافعي لا لانها متعلقة بالجماع

لا يجب عليها

وهو

وهو فعله وانما هي محل الفعل والمحل في حكم التزوج فلا يضاف الفعل اليها وفي قول يجب عليها ويتحمل عنها الزوج لان
ما يتعلق بالوقاع وان كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال وان كان ماليا تحمل الزوج عنها كالمهر وثمن ماء الاغتسال
ولنا قوله عم من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر وكلمة من يتم الرجال والنساء ولان سبب الكفارة جناية افساد
الصوم لا نفس الوقاع لانه تصرف في محل مملوك له وقد تحققت في جانبها بالتمكين من الفعل كما يحصل منه بالفعل
ولا معنى للتحمل لانها عقوبة او عبادة والزوج لا يتحمل عبادتها وعقوباتها وانما يتحمل مؤن الزوجية كثمن الماء
والنفقة لالتزامها بالعقد ولو اكل او شرب غذاء او دواء عمدا يجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا كفارة
عليه لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره وهذا لانها شرعت
لرفع الذنب لانها كاسمها ساترة والذنب قد ارتفع بالتوبة ورفع المرفوع محال ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية
الافطار في رمضان على وجه الكمال وقد تحققت الجناية بالافطار على الكمال في الاكل والشرب فيجب الكفارة وبايجاب
الاعتاق تكفيرا عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية ولو احتجم وظن انه فطره ثم اكل عمدا يجب القضاء والكفارة لان الظن
في غير موضعه لان فوات الصوم بوصول الشيء الى الباطن لقوله عم الفطر مما دخل ولم يوجد اذا افتاه مفت بفساد صومه فلا كفارة
عليه لان الواجب على العامي الاخذ بفتوى المفتي فيصير الفتوى شبهة في حقه وان كانت خطاء في نفسها وان بلغه الحديث
واعتمده وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم فكذلك عند محمد لان قول الرسول عم لا يكون ادنى درجة من قول المفتي وقول
المفتي صلح عذرا فقول الرسول عم اولى وعن ابي يوسف انها تجب لان العامي اذا سمع حديثا فليس له ان يأخذ بظاهره لجواز
ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا بخلاف الفتوى وان عرف تاويله تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وتاويله انه عم مر
بهما وهما يغتابان آخر فقال عم افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب ثواب صومهما بالغيبة يدل عليه انه عم سوى بين الحاجم
والمحجوم ولا خلاف انه لا يفسد صوم الحاجم وقيل الصحيح انه غشي على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال عم افطر الحاجم
والمحجوم اي فطره بما صب به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمحجوم كذا في المبسوط ولا يعارض ان الاوزاعي خالفه
فيورث الشبهة بخلاف ما لو اكل في النسيان لان خلافا انما اعتبر لموافقته القياس وخلاف الاوزاعي بخلاف القياس
فلا يورث شبهة والكفارة ككفارة الظهار لما روينا ولحديث الاعرابي فانه جاء الى رسول الله وهو ينتف شعره
ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا فقال عم اعتق رقبة
فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال اطعم ستين
مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتي بصدقات فقال خذ تمره عرقا فتصدق بها على المساكين فقال
اعلى اهل بيت احوج مني ومن عيالي ما بين لابتي المدينة احوج مني ومن عيالي فقال عم كلها انت وعيالك يجزيك
ولا يجزي احدا بعدك فهو في وجوب الكفارة بهذا الترتيب لكنه خص الاعرابي بالتخفيف وهو حجة على الشافعي في قول التخيير
لان مقتضاه الترتيب وعلى مالك في نفي التتابع للنص عليه قوله ومن اي الكفارة في نسخة صدر الشريعة وهو المراد بالتكفير
بافساد صوم رمضان لا غير يعني لا كفارة بافساد صوم آخر غير رمضان لانه لم يهتك حرمة الشهر فلا يكون في معنى

حديث الاعرابي فيلحق به دلالة قوله لا اغير مبني على الضم لانقطاعه عن المضاف اليه قوله وان افطر
خطأ أو مكرها جملة شرطية وجزاؤها قوله قضى فقط يعني ان افطر خطأ وهو ان يكون ذاكرا للصوم غير
قاصد للشرب كما اذا تمضمض الصائم وهو ذاكر للصوم فسبق الماء فدخل حلقه او مكرها فعليه القضاء
خلافا للشافعي له ان الماء وصل الى جوفه بلا قصده الفطر فلا يفسد كالناسي بل اولى لان الناسي قصد
الشرب اما لم يقصد الفطر وهذا لم يقصد الشرب والفطر وانما قصد اقامة السنة ولنا انه لا يغلب
وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد
والمريض في قضاء الصلوة قوله او احتقن او استعط او اقطر في اذنه اي داوى او سعط وعطف او افطر وكذا
ما بعده احتقن يعني تداوى بالحقنة واحتقن بالتم لا يجوز وانما الصواب حقن او عولج بالحقنة استعط يعني
التاء من السعوط وهو الدواء الذي يصب في الانف واسعطه اياه او استعط هو بنفسه ولا تقل انسعط مبنيا
للمفعول واقطر على صيغة المبني للمفعول كذا في النهاية يجب القضاء بهذه الافعال لقوله عم الفطر مما دخل
ولوجود معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة عليه لعدم الصورة وهو الابتلاع ٧
والمعنى وهو صلاح البدن وهذا لان الماء يفسد اذا خالط خلط اذنه فاذا وصل الى الدماغ لم يصل انه
معلوم اليه فلا يحصل معنى الفطر وهو صلاح البدن فلا يفسد الصوم وقيل يفسد لا لملاقاة ماروينا بخلاف
بخلاف ما لو دخل الدهن فانه يفطر بالاتفاق لوجود المعنى وهو صلاح البدن قوله او داوى جائفة
او آمة فوصل الى جوفه او دماغه الجائفة الجراحة التي بلغت الجوف والآمة الشجة التي بلغت ام الدماغ
يعني يفطر عند ابي حنيفة وقالا لا يفطر قيل الخلاف في الرطب واليابس لا يفسد اجماعا واكثر مشايخنا على
ان العبرة للوصول رطبا كان او يابسا عند ابي حنيفة وانما يذكر الرطب في الرواية بناء على ان العادة
انه يصل لحالة دون اليابس ونص في شرح الطحاوي انه لو وصل اليابس الى الجوف افطر ولا فرق بينهما
وذكر في الايضاح ما يصل الى الجوف من المخارق المعتادة فانه يفطر سواء كان من الفم او من الحقنة
وما وصل الى الجوف والى الدماغ من غير المخارق المعتادة نحو ان يصل من جراحة فانه يفطر عند ابي حنيفة
وقالا لا يفطر لان الصوم هو الامساك والامساك انما يقع عن المخارق المعتادة وما ليس بمعتاد لا يعد
امساكا وابو حنيفة يعتبر الوصول قوله او ابتلع حصاة يعني ومن ابتلع حصاة او حديدا افطر لوجود
صورة الفطر ولا كفارة عليه خلافا لمالك لعدم المعنى وهو اصلاح البدن قوله او استقاء ملء فيه اي
تكلف في القي يعني لو استقاء عمدا ملء فيه فعليه القضاء لقوله عم من استقاء فعليه القضاء ولا كفارة على الا على قول
مالك فانه يقول كل فطر غير معذور فعليه الكفارة كذا في المبسوط قوله او تسحر او افطر يظنه ليلا وهو يوم اي ظن
الوقت الذي تسحر فيه او افطر ليلا وهو يوم يعني اذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان ٧
قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالتشبه لعدم قدرته على الصوم ولانه لو اكل وهو

صح ٧ ولو اقطر في اذنه اي داوى دخله لا يفسد لعدم الصورة وهو الابتلاع ح

٧ الشمس ح

غير

غير معذور ولصاحبهما عند الناس والتحرز عن مواضع التهمة واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم
الآخر فلا يقفن مواقف التهم وعليه القضاء لتقرر الحال المسلطة الغابية ولا كفارة عليه لقصور الجناية لانه غير قاصد
وروي ان عمر افطر مع اصحابه يوما فلما صعد المؤذن المئذنة قال الشمس يا امير المؤمنين فقال بعثناك داعيا
ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا الاثم ان لم نمل اليه قضاء يوم علينا يسير وانما قال ذلك عمر لاساءة ادب لان من حقه ان
يجيء ويخبر فالنداء من المئذنة كان اساءة منه في الادب فرد عليه بقوله لم نبعثك راعيا كذا في مبسوط الامام
الاسبيجابي قوله او اكل ناسيا وظن انه فطره فاكل عمدا يعني من اكل في رمضان ناسيا فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد
ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة لان الاشتباه استند الى قياس فيتحقق الشبهة وان بلغه الحديث وعلم
معناه فكذلك في ظاهر الرواية لا تجب الكفارة وعنه انها تجب وكذا عنهما لانه لا اشتباه فان القياس متروك فلا يورث
ذلك القياس المتروك شبهة في سقوط الكفارة وجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس ولا ينتفي هذه
الشبهة بالعلم لان خبر الواحد لا يوجب العلم وانما يوجب العمل فلا ينتفي به الشبهة قوله او جومعت نائمة يجوز بالنصب
وبالرفع يعني اذا جومعت النائمة او المجنونة وهي صائمة عليها القضاء دون الكفارة وقال الحسن وزفر
لا يجب القضاء قياسا على الناسي والعذر ابلغ منها اذ لا قصد لهما والناسي قاصد للجماع وان لم يقصد الافطار
ولنا ان النسيان يختص بالاكل وهو غالب الوجود وهذا نادر لان المواقعة في حال النوم من غير ان تنتبه
نادر فلا يعتبر شبهة ولان النسيان من قبل من له الحق وهذا لا يجوز والمجنونة قد تكلموا في صحة صومها فان صحة الصوم
لا يجامع المجنون وحكى عن ابي سليمان الجوزجاني انه قال لما قرأت على محمد هذه المسألة قلت له كيف يكون نائمة وهي مجنونة
فقال لي دع هذا فانه انتشر في الافاق واكثر المشايخ قالوا تأويله اذا كانت عاقلة بالغة في اول النهار ثم
جنت كذا ذكره الامام المحبوبي وفي الفوايد الظهيرية وعن عيسى بن ابان قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل
المجبورة اي المكرهة فقلت الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركبان دعوها ولا تجب الكفارة
لعدم الجناية لانها تكون بالقصد ولا قصد قوله او لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه وقال زفر ٢
يتأدى صوم رمضان بدون النية في حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اي وجه يؤدى يقع عنه كما اذا وهب
كل النصاب من الفقير ولنا ان المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية وفي هبة النصاب
وجدت نية القربة على ما مر في الزكوة ثم لا بد من التأويل بان هذه المسألة لانه حال المسلم كان فيه لوجود النية
الا يرى ان من اغمي عليه بعدما غربت الشمس في الليلة الاولى من رمضان انه يصير صائما في يومها وان لم ينو فرضية الصوم
ولا الفطر لانا حملنا امره على النية بناء على الظاهر من حاله ثم قال مشايخنا تأويل هذه المسألة ان يكون مريضا او
مسافرا او متهتكا اعتاد الفطر في رمضان حتى لا يصح حاله دليلا على العزيمة وهي نية الصوم كذا ذكره في الاسلام
قوله او اصبح غير ناو للصوم فاكل فقضى فقط يعني اذا اصبح غير ناو للصوم فافطر فعليه القضاء دون
الكفارة عند ابي حنيفة سواء اكل قبل الزوال او بعده وقال زفر يجب لانه يتأدى بغير النية عنده كما لو نوى ثم

صح
٢ قوله كله بالجر لكونه تأكيدا لرمضان يعني لم ينو في رمضان كله لا صوما ولا فطرا ه

الحلق وقال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لان الامساك قبل الزوال موقوف على ان يصير صوما بنية فصار
متوقعا للصوم فصار جانيا كغاصب الغاصب فانه يجني بتفويت الامكان كما يجني الغاصب الاول بتفويت الاصل ولابي حنيفة
ان الكفارة تعلقت بهتك حرمة الشهر ولم يوجد منه هتك حرمة الصوم لانه ما كان صائما قبل ان ينوي فيوجد هتك
حرمة الشهر عن حرمة الصوم فلا تجب الكفارة كما لو تجرد هتك حرمة الصوم عن حرمة الشهر بان افطر في قضاء رمضان
قوله ولو اكل او شرب او جامع ناسيا جملة شرطية جزاؤها قوله لم يفطر يعني اذا اكل الصائم او شرب او جامع ناسيا
لصومه لم يفطر والقياس ان يفطر وهو قول مالك وعنه ان الكفارة تجب بالوطي ناسيا لوجود ما ينافي الصوم ولا بقاء
للشيء مع ما ينافيه سواء وجد عن قصد او لا كالكلام في الصلوة فانه لما كان منافيا لها استوى القصد وعدمه لكنا
تركناه بما روي ان رجلا جاء الى رسول الله عم وقال اني اكلت وشربت ناسيا في رمضان فقال عم تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك او امض عليه واتمه فثبت الحكم بهذا في صومه حيث امره باتمامه بعده واذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت
في الوقاع دلالة للاستواء في الركنية لان الصوم يقوم بالكف عن الكل بخلاف الصلوة لان هيئة الصلوة مذكرة فلا
يغلب النسيان ولا مذكر للصوم فيغلب قوله او نام فاحتلم اي لم يفطر لقوله عم ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة
والاحتلام ولانه لم يوجد صورة الجماع وهي ادخال الفرج في الفرج ولا معناه وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة قوله
او نظر فانزل يعني اذا نظر الى امرأة فاشتهى فامنى لم يفطر لانه لم يوجد الجماع صورة ومعنى وقال مالك ان نظر مرتين فانزل فسد
صومه لقوله عم النظرة الاولى لك والثانية عليك فلما ذكر فيه الاثم قوله او ادهن اي لم يفطر لعدم المنافي قوله او اكتحل اي
لم يفطر ... اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك ادير على السبب قوله او
اغتاب اي لم يفطر لعدم وجود المفطر صورة ومعنى والحديث الوارد فيه وهو قول النبي عليه السلام الغيبة تفطر الصائم
ماول بالاجماع اي يذهب بثواب صومه الغيبة قوله او غلبه القيء يعني لو غلبه القيء لم يفطر سواء كان ملاء الفم او دونه لقوله عم من قاء فلا قضاء
عليه قوله او تقيأ قليلا اي من تكلف في القيء لم يفطر اذا كان قليلا عند ابي يوسف لعدم الخروج حكما وعند محمد يفطر لاطلاق الحديث
لقوله من استقاء فعليه القضاء قوله او اصبح جنبا يعني لم يفطر لما روت عائشة ان النبي عم يصبح جنبا من غير احتلام وهو صائم
قوله او صب في احليله دهنا يعني اذا اقطر في احليله لا يفسد سواء كان دهنا او غيره عند ابي حنيفة وعند محمد يفسد وهذا
ليس بخلاف من حيث الحقيقة لانه لو وصل الى الجوف يفسد بالاجماع ولو لم يصل لا يفسد بالاجماع الا انهم اختلفوا بالنظر فان البول خرج
منه فيكون له منفذ وابو حنيفة يقول ليس له منفذ وانما البول يترشح منه كما يترشح الماء من الكوز الجديد والبول يدفع ما اقطر
في الاحليل من الترشح الى الجوف وتكلموا في الاقطار في اقبال النساء وبعضهم قالوا على هذا الخلاف وبعضهم قالوا يفسد
الحقنة تفسد الصوم بلا خلاف وهو الاصح كذا في النهاية قوله او دخل اذنه ماء اي لم يفطر وقد ذكرناه وذكر في الجامع الصغير
لو خاض اذا خاض الماء فدخل الماء اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء في اذنه اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد
لانه وصل الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة في دبره ~~وطرفها بيده~~ وغيبها يعني
لم يبق في خارج من طرفها شيء وان لم يغيبها لا يفسد كما لو ادخل خشبة في دبره وطرفها بيده وان بقي الدهن في جوفه

لانه ليس بين العين والدماغ منفذ والترشح بعروق ... كالعروق
والداخل من المسام لا ينافي كما اذا اغتسل بالماء البارد
ووجد برودة الماء في الكبد قوله او ذبابا وليس مرادي في نسخة
صدر الشريعة اي لم يفطر ١٩٩

بتغييبه

الاختلاف ح

فقد

فقد اختلفوا فيه قال بعضهم يفسد وقال بعضهم لا يفسد وهو الصحيح لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاح البدن قوله
او دخل حلقه غبار او دخان او ذباب ~~خلقه~~ لم يفطر يعني وهو ذاكر لصومه والقياس ان يفسد بالذباب لوصول المفطر الى جوفه
وكونه مما لا يتغذى به لا ينافي الفساد كالتراب وفي الاستحسان لا يفسد لانه لا يمكن التحرز عنه فان الصائم لا يجد بدا من
ان يفتح فمه فيتكلم فصار كالغبار والدخان قوله والمطر والثلج يفسد في الاصح لامكان الاحتراز عنه اذا اواه خيمة او
سقف قوله ولو وطئ ميتة او بهيمة يعني لو جامع في نهار رمضان عامدا ميتة او بهيمة ان انزل فعليه القضاء لانه فات صورة
الكف ولا كفارة عليه خلافا لمالك لقصور الجناية لان المحل غير مقصود بالوطي وانما يفعل لفرط الشبق ونحو ملها
بقضاء الشهوة في محل مشتهى قوله او في غير فرج يعني ومن جامع دون الفرج وهو التفخيذ والتبطين فانزل فعليه
القضاء لوجود الجماع معنى وهو الانزال بالمباشرة ولا كفارة عليه لانعدامه صورة قوله او قبل او لمس ان انزل قضى
لوجود معنى الجماع ولا كفارة عليه لعدم صورته قوله ان انزل متعلق بالكل لا بالقبلة واللمس فقط قوله والا اي وان
لم ينزل فلا قضاء عليه في هذه المسائل لعدم الجماع لا صورة ولا معنى قوله اكل لحما بين اسنانه مثل حمصة قضى فقط اي لا
كفارة وفي اقل منها لا من الحمصة الا اذا اخرجه واخذه بيده ثم اكل يعني ان اكل ما بين اسنانه لحما سواء كان
لحما او غيره وما ذكر في المتن بناء على العادة ثم يفسد ان كان قليلا لانه تبع لريقه وهذا اذا كان قليلا يبقى بين الاسنان عادة
وان كان كثيرا يفسد لانه لا يبقى بين الاسنان فيمكن الاحتراز عنه فلا يجعل عفوا وقال زفر يفسد الا اذا اخرجه واخذه بيده
ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه والتقييد بالاخذ باليد وقع اتفاقا قوله ولو بدا بالحلة اي بالكل القليل فسد الا اذا مضغه
وفي شرح صدر الشريعة ولو بدا باكل سمسمة فسد الا اذا مضغ يعني ان الصائم اذا اكل سمسمة او نحوها ابتداء يفسد
ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وتكلموا في وجوب الكفارة والمختار انه يجب ان ابتلعها ولم يمضغها لانها من جنس
ما يتغذى به كذا في فتاوى الولوالجي في مقدار الحمصة وقال زفر يكفر لانه افطر بطعام لكنا انه غير مستلذ وذكر البقالي
والصحيح ان الكل ما يفسد به الصوم يفسد به الصلوة قوله وفي كثير عاد او اعيد يفسد لا القليل في الحالين الا في العود والاعادة
ومحمد يفسد باعادة القليل لا بعود الكثير يعني اذا قاء ملاء الفم وعاد فسد عند ابي يوسف لانه خارج تقديرا حتى انتقض
به الطهارة وقد دخل ولا يفسد عند محمد لانه لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به
عادة وهو الصحيح وان اعاد يفسد صومه بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج تقديرا فيتحقق صورة الفطر
وهو الابتلاع وان لم يكن ملاء الفم فان عاد لم يفسد بالاتفاق لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاده
فسد عند محمد لوجود الصنع منه في الادخال ولم يفسد عند ابي يوسف لعدم الخروج وهو الصحيح وان تقيأ عمدا ان كان
ملاء الفم فسد صومه بالاجماع ولا يتأتى فيه العود والاعادة ~~على قوله ولم يفسد~~ وان لم يكن ملاء الفم فسد عند محمد
لظاهر قوله عم من تقيأ فعليه القضاء ولا يتأتى العود والاعادة على قوله ولم يفسد عند ابي يوسف لعدم الخروج
حكما ثم ان عاد لا يفسد لعدم سبق الخروج وان اعاده فعن ابي يوسف روايتان في رواية لا يفسد كما قال وفي رواية عنه
يفسد لان فعله ادخال والاعادة قد كثر فالتحق بملاء الفم وهذا كله اذا كان ذاكرا لصومه والا فهو كالناسي

٧ ل الوجيز وهو المفسد لا غيره والحاصل ان القليل والكثير
مقدار الحمصة وما دونها قليل الا انه لا يفسد

فلا يفسد كذا في التحفة وجامع قاضي خان قوله وعند محمد يفسد باعادة القليل اي فيما اذا قاء لانه فيما اذا استقاء يفسد
صومه وان لم يكن ملء الفم عند محمد فلم يثبت الاعادة والعود كما ذكرنا قوله لا عود الكثير اي لا يفسد عود
الكثير هذا ايضا فيما اذا قاء قليلا اذ في قيء الكثير يفسد بدون العود والاعادة بالاتفاق كما ذكرنا
قوله وكره له اي للصائم الذوق اي ذوق الطعام لما فيه من تعريض الصوم على الفساد لاحتمال ان
يدخل في حلقه ولا يفطر لعدم المفطر صورة او معنى وذكر في فتاوى قاضي خان وقال بعضهم ان كان
الزوج سيء الخلق لا بأس بالمرأة ان يذوق المرقة بلسانها وذكر في التجنيس هذا الذي ذكره من كراهة
الذوق للصائم في الفرض واما في التطوع فلا بأس للصائم ان يذوق شيئا بلسانه لان الافطار في
صوم التطوع يباح بعذر بالاتفاق وبغير عذر على رواية الحسن عن ابي حنيفة رح قوله ومضغ شيء
يعني يكره للمرأة ان تمضغ لصبيها الطعام اذا كان لها منه بد بان تجد ما يطعم صبيها من غير مضغ كالعسل ونحوه
وكره مضغ العلك لما فيه من التعريض على الفساد ولانه يتهم بالافطار ولا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه
منه وانما يصل اليه طعمه قالوا هذا اذا كان العلك ابيض مضغه غيره فان كان اسود او ابيض لم يمضغه
غيره فسد صومه واما الاسود فلانه يذوب فيصل منه الى جوفه شيء واما اذا كان ابيض ولم يمضغه غيره
فلانه يتفتت ويتكسر والعلاك تجلى في الكتاب بين علاك الثلاث واحد كذا في الجامع الصغير لقاضي خان — ضرورة م
قوله ومضغ شيء يتناول مضغ الطعام ومضغ العلك قوله الا الطعام صبي اي في حالة الضرورة وهي اذا لم يجد منه
بد صيانة للولد الا يرى ان لها ان يفطر اذا خافت على الولد قوله والقبلة ان لم يأمن لا ان امن وليس
في نسخة صدر الشريعة للالى امن حتى يكره القبلة اذا لم يأمن على نفسه الجماع او الانزال ولا يكره اذا امن
على نفسه لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن يعتبر عينه وابيح له وان لم يأمن يعتبر عاقبته
وروي ان شابا سأل رسول الله عن القبلة للصائم فمنعه وسأله شيخ عن ذلك فاذن له فيه فنظر القوم
بعضهم الى بعض فقال عم لو علمت لم نظر بعضكم الى بعض ان الشيخ يملك نفسه قوله ولا الكحل ودهن الشارب
وفي لا الكحل ودهن ان رب بدون الواو جاز ان يكون كلامي بلفظ المصدر بفتح الكاف والواو ولو — نسخة صدر الشريعة
روي بالضم فيهما كان الحكم ولا بأس باستعمال الكحل والدهن لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظور
الصوم وقد ندب النبي عم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه فان قلت قد ذكر حكم
الاكتحال مرة بقوله او اكتحل لم يفطر فما فايدة ذكره ثانيا قلنا تلك المطول في الموضعين فايدة
فانه يستفاد من الاول عدم تفطير الاكتحال ولا يلزم منه عدم الكراهة بل يجوز ان يكون الشيء مكروها
للصائم وهو غير مفطر كما اذا ذاق شيئا بلسانه ولا يعلم انه غير مكروه قوله والسواك ولو عشيا
قوله ولو عشيا منصوب على الظرف اي لا يكره استعمال السواك ولو في العشي وهو ما بعد الزوال لانه
من سنن الاسلام قال عليه الصلوة والسلام السواك مطهرة للفم مرضاة للرب وقال مالك يكره استعمال

وجاز ان يكون كلامي بلفظ الكحل بضم الكاف والواو والدهن

بالسواك الرطب

بالسواك الرطب سواء كان في الغداة او في العشي لانه تعريض للصوم على الفساد وقال الشافعي
يكره في العشي ويستحب في الغداة سواء كان رطبا او يابسا لان فيه ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف فشابه
دم الشهيد قلنا هو اثر العبادة فاللائق به الاخفاء صيانة للطاعة عن الرياء بخلاف دم الشهيد
لانه اثر الظلم ولا بأس بابرائه مالا انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول الا من ظلم ولا رياء بعد الموت
فلا فرق بين الرطب الاخضر والمبلول بالماء وعند ابي يوسف يكره المبلول بالماء لانه ادخال الماء في الفم
بلا حاجة ولنا ان غرضه تطهير الفم فيعتبر احتياره كبلة المضمضة قوله وشيخ فان يعجز عن الصوم يفطر ويطعم — انشقه
لكل يوم مسكينا كالفطرة يعني ان الشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام سمي به لقربه الى الفناء او لانه فنيت
قوته يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما في الكفارات نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لان طعام
المسكين معهود في الشرع هكذا والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الاية قال ابن
عباس رضي الله عنه اي يطوقونه ولا يطيقونه وقد يحذف لا في الكلام قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي — خ ذ
لئلا تضلوا ولانه وقع الياس عن الاصل لان حدوث القوة فيه موهوم لانه يزداد ضعفه كل يوم
بخلاف المريض وقال مالك لا فدية عليه لان اصل الصوم لم يلزمه لعجزه فكيف يلزمه خلفه والحجة عليه ما تلونا
قوله ويقضي لو قدر اي يقضي ما مضى من الصيام لو قدر على الصوم لبطلان حكم الفداء فانه شرع في حق
غير المطيق وهو مطيق وشرط الخلفية استمرار العجز كما في الهداية قوله وحامل او مرضع خافت على نفسها
او ولدها ومريض خاف زيادة مرضه والمسافر افطروا وقضوا بلا فدية اما الحامل والمرضع ففيهما خلاف الشافعي
فان عنده ان الحامل او المرضع اذا افطرت في رمضان تجب الفدية على المرضع قولا واحدا وعلى الحامل في احد قوليه
فيما اذا خافت على الولد لان هذا افطار ينتفع به من لا يلزمه القضاء وهو الولد فتجب الفدية كافطار الشيخ
الفاني ولنا ان الفدية تثبت بخلاف القياس في الشيخ الفاني لانه لا مماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا
معنى والفطر بسبب الولد ليس في معناه حتى يلحق به دلالة لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا واما
المريض الذي خاف زيادة مرضه ففيه ايضا خلاف الشافعي فان عنده لا يفطر وهو يعتبر خوف الهلاك او فوت
العضو كما في التيمم ولنا ان زيادة المرض قد يفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه اذ المفضي الى الشيء له حكم ذلك الشيء — تمام البسط
واما المسافر فلان السفر لا يخلو عن المشقة ولهذا اجل المسافر مسيرة ثلاثة ايام فاقيم نفس السفر مقامها فادير الحكم
عليه بخلاف المرض لانه متنوع الى مرض يضعفه الصوم والى مرض يخف به فلم يقم نفس المرض مقام المشقة فشرط
كون المرض مفضيا الى الحرج للترخص قوله وصوم مسافر لا يضره احب قوله لا يضره صفة لمسافر يعني ان صوم
المسافر افضل ان لم يضره الصوم وقال الشافعي الفطر افضل وعند اصحاب الظواهر لا يجوز الصوم لقوله عم
ليس من البر الصيام في السفر ولقوله عم من صام في السفر فقد عصى ابا القاسم ولانه اداه قبل وقته لان
وقته عدة من ايام اخر بالنص ولنا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم وقوله تعالى

ومن كان مريضا او على سفر لبيان التخفيف فيتعلق به وجوب الاداء لا جوازه وفي حديث انس رض سافرنا مع
رسول الله فمنا الصايم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض وما رواه محمول على ما اذا كان يضعفه الصوم
حتى يخاف عليه الهلاك فانه عم راى رجلا مغشيا عليه والناس اجمعون حوله فسأل النبي عم عن ذلك فقالوا
صايم كان ذلك الرجل مسافرا فقال صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصوم في السفر لمن كان مثل ذلك الرجل في خوف المشقة اياه
فالفطر افضل قوله ولا قضاء ان مات في سفره او مرضه اي لا تجب الفدية يعني ولا قضاء ان مات المسافر في سفره والمريض في
مرضه لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر فلم يلزمهما القضاء ولانهما معذوران في الاداء فلان يعذرا في القضاء لم يدركا
اولى فلا يجب الايصاء بالفدية قوله وان صح اي المريض او اقام اي المسافر ثم مات فدى عنه وليه بقدر ما فاته
اي من الصوم ان علم بعد البرء الصحة والاقامة بقدره اي بقدر ما فات وان لم يعش بقدر ما فات
فبقدر ما عاش فيفدي عنهما وليهما بقدر الصحة والاقامة يعني اذا مرض او سافر شهر رمضان كله ثم صح او اقام
بعد ذلك شهرا كاملا ولم يصم ثم مات فدى عنه وليه بقدر ما فات وهو صوم كله اذا اوصى وان صح او اقام عشرة ايام
فدى عنه وليه بقدر ما فات وهو صوم شهر رمضان كله بقدر عشرة ايام لانه ادرك هذا القدر والبعض معتبر بالكل وذكر
الطحاوي ان هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف يلزمه قضاء جميع الشهر وان صح يوما واحدا وعلى قول محمد يلزمه القضاء بقدر ما صح
وليس بصحيح وكذا الخلاف في النذر فانه اذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل ان يصح لم يلزمه شيء وان صح يوما لزمه ان يوصي
بكل الشهر عندهما وعند محمد بقدر ما ادرك والصحيح ان القضاء في رمضان اذا ايجاب الله تعالى والنذر ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى والفرق
لابي حنيفة وابي يوسف ان السبب الموجب هناك النذر فيظهر الوجوب في حق الخلف وهنا السبب الموجب ادراك
عدة من ايام اخر فلا يلزمه القضاء الا بقدر ما ادرك قوله وشرط لها الايصاء اي شرط للفدية اي للزوم الفدية
على الورثة الايصاء فان الفدية انما تجب على الورثة عن صوم الميت اذا كان اوصى الميت فاما اذا لم يكن اوصى
لا يلزمهم الفدية عنه ولكن لو ادوها بغير امره يجوز في الصوم كما يجوز اداء الفدية عن صلوة الميت وقال الشافعي
يلزمهم بلا وصية قوله ويعطي اي ايصاء الفدية من الثلث حتى لو زاد الفدية على ثلث المال لا يلزم الورثة ذلك وان
اوصى وما لا يصح فهي يلزمهم ذلك من جميع ماله وان لم يوص وعلى هذا الزكوة هو يعتبر بديون العباد اذ كل ذلك
حق مالي تجري فيه النيابة ولنا انه عبادة ولا بد فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوراثة لانه جبرية قوله
ولا يه لكل صلوة كصوم يوم هو الصحيح اعلم ان الصلوة كالصوم في جواز الفداء كما يختار المشايخ والقياس
ان لا تجوز الفدية في الصلوة لان النص بالفداء ورد في الصوم وانه غير معقول المعنى فالقياس ان يقتصر على
الصوم لكن النص الوارد في الصوم جاز ان يكون معلولا بعلة مشتركة بين الصلوة والصوم وان كان
لا يدرك عقولنا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فامر المشايخ بالفداء في الصلوة احتياطا ولم يجعلوا بجوازه قطعا
مثل ما حكموا به في الصوم بل قالوا يجزيه ان شاء الله تعالى كما لو تبرع الوارث في الصوم ثم ان كل صلوة يعتبر
بصوم يوم وكان محمد بن مقاتل اولا يقول ان كل صلوة يوم وليلة معتبرة بصوم يوم واحد حتى يجب بكل خمس
صلوات نصف صاع من بر ثم رجع عنه وقال كل فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط قوله

ويقضي

لم يدركا

ان يوصي

بديون العباد

صلاة ٢

ويقضي رمضان وصلا او فصلا يعني ان قضي رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه لاطلاق النص وهو قوله تعالى فعدة
من ايام اخر لكن المستحب المتابعة مسارعة الى اسقاط الواجب قوله فان جاء اخر صامه ثم قضى الاول يعني فان
جاء رمضان اخر صام الثاني لانه وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء ولا فدية عليه وقال الشافعي يقضي بيوم ويتصدق
بمد لكل يوم بناء على ان القضاء عنده يتوقت على ما بين الرمضانين فلما لم يقض بينهما يجب لتاخيره الفداء وهو يعتمد
على حديث عايشة انها قضت ايام حيضها من رمضان في شعبان من السنة القابلة فعلم انه موقت به وقلنا انما كانت
تشتغل كذلك لان رسول الله عم كان يصوم شعبان كله فلو صامت قبل شعبان لم تقدر بالحاجة النبي عم اليها فيلزم
افطارها لحاجة النبي عم او ترك اجابة النبي عم قوله ولا يصوم ولا يصلي عنه اي عن الميت وليه وفي احد قولي الشافعي
يجوز للولي ان يصوم عنه لما روي عن عايشة عن النبي عم انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهذا انقى الباب
ولنا حديث عمر رض موقوفا عليه ومرفوعا قال النبي عم لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد ولان المقصود من عبادة
الصوم وهو قهر النفس الامارة بالسوء لا يحصل بفعل غيره وتاويل قوله عم صام عنه وليه ان فعل عنه ما يقوم مقام
الصوم من الاطعام اذا اوصى بذلك قوله ويلزم صوم نفل شرع فيه اداء او قضاء الا في الايام المنهية يعني من دخل
في صوم التطوع او في صلوة التطوع يجب عليه اتمامه ولو افسده يجب القضاء عندنا خلافا للشافعي لانه متبرع بالمؤدى فلا يلزمه
ما لم يتبرع به لقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل وهو محسن فيما فعل فلو وجب القضاء يكون عليه سبيل ولنا ان
المؤدى قربة وعمل فيجب صيانته بالمضي عن الابطال واذا وجب المضي يجب القضاء بتركه واذا شرع في صوم يوم العيد
او ايام التشريق ثم افسده لا يجب القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان عليه القضاء لان الشروع ملزم
كالنذر ولو نذر ان يصوم في هذه الايام يلزمه القضاء بالافساد كذا هذا ووجه ظاهر الرواية ان نفس
الشروع غير ملزم لذاته لانه ينعقد به طاعة مصونة عن البطلان بالاتمام فاذا افسده هو وجب الاتمام
وجب القضاء والصوم فيها حرام المنهي عنه فلم ينعقد ما شرع فيه طاعة مصونة فلم يجب الاتمام وحيث لا يجب اتمامه
لا يجب قضاؤه بالافساد اجماعا بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة لان المنهي عنه هو الصلوة ومجرد الشروع
فيها ليس بصلاة فانه لو حلف لا يصلي لم يحنث ما لم يعقد الركعة بالسجدة فاذا لم يكن مجرد الشروع صلوة لم يكن
منهيا عنه فوجب صونه والشروع في الصوم صوم لصدقه على العليل منه فكان منهيا عنه فلم يجب صونه قوله ولا
يفطر بلا عذر في رواية اي اذا شرع في صوم التطوع لا يجوز الافطار بلا عذر لانه ابطال العمل وفي رواية اخرى يجوز
لان القضاء خلفه قوله ويباح بعذر ضيافة اعلم ان الافطار بعذر في صوم التطوع يحل فيما روي عن ابي حنيفة وابي
يوسف وذكر ابو بكر الرازي عن اصحابنا انه لا يحل والمتاخرون اختلفوا فيه ويحل بعذر الضيافة عذر يحل للمضيف
والضيف فيما روي عن ابي يوسف ومحمد وروي عن ابي حنيفة انها لا تكون عذرا قال النبي عم اذا دعي احدكم الى الطعام
فليجب وان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليقل اني صائم وللائمة هو الاول لما روي ان رسول الله عم
كان في ضيافة رجل من الانصار فامتنع رجل من الاكل فقال رسول الله عم اخاك تكلف لك اخوك لتكرمه فافطر واقض

انجاه

ويحل بعذر ما والضيافة عذر

يوما مكانه وفي الذخيرة وهذا كله اذا كان الافطار قبل الزوال اما اذا كان بعد الزوال فلا ينبغي له ان يفطر
الا اذا كان في ترك الافطار عقوق الوالدين او احدهما قوله ويمسك بقية يومه صبي بلغ وكافر اسلم وحايض طهرت
ومسافر قدم يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحايض او قدم المسافر امسكوا بقية يومهم قضاء لحق
الوقت بالتشبه ولا يقضي الاولان ان الصبي الذي بلغ والكافر الذي اسلم يومهما وان اكلا فيه بعد النية بان بلغ
او اسلم في اول اليوم فنوى الصوم فيه ثم اكل لان الصوم غير واجب فيه ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلوة
لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عند ذلك الجزء وفي الصوم الجزء الاول والاهلية
منعدمة عنده وعند ابي يوسف اذا زال الكفر والصبا قبل الزوال فعليهما القضاء لانه ادرك وقت النية وجه الظاهر
ان الصوم لا يتجزى وجوبا واهلية الوجوب منعدمة في اوله الا ان للصبي ان ينوي التطوع في هذه الصورة
دون الكافر على ما قالوا لان الكافر ليس من اهل التطوع ايضا والصبي من اهله فيتوقف امساكه على ان
يصير صوما بالنية قبل الزوال واما الاخران وهما الحايض التي طهرت والمسافر الذي قدم فيقضيا يومهما وما فيه
واما الحايض فلحديث عايشة كن النساء على عهد رسول الله عم يقضين الصوم ولا يقضين الصلاة
ثم ان العلماء قد اختلفوا في امساك البقية انه على طريق الاستحباب او على طريق الوجوب وذكر محمد
بن شجاع انه على طريق الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب عليه الكف عن المفطرات وقد قال ابو حنيفة رحمه
في كتاب الصوم ان الحايض اذا طهرت في بعض النهار لا يحسن لها ان تاكل وتشرب والناس صيام وهذا
يدل على الاستحباب قال الشيخ الامام الزاهد الصفار الصحيح ان ذلك على الايجاب لان محمدا ذكر في كتاب
الصوم فليتم بقية يومه والامر على الايجاب وقال في الحايض اذا طهرت في بعض النهار فليدع الاكل والشرب
وهذا امر ايضا وقوله لا يحسن لها ان تاكل وتشرب معناه يقبح منها ذلك الا يرى انه قال في المسافر اذا
اذا قام بعد الزوال الى اهله يقبح ان ياكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم وقد قال لا يحسن بالاستقباح والاكل
ان ترك ما يستقبح شرعا واجب ثم قيل الحايض تاكل سرا لا جهرا وقيل سرا وجهرا وللمريض والمسافر
الاكل جهرا كذا ذكره الامام التمرتاشي وفي الجامع الصغير لفخر الاسلام فاما الامساك في بقية النهار
فمذهبنا وقال الشافعي في هذا الكل لا يجب الامساك قوله نوى المسافر الفطر ثم قدم فنوى الصوم في وقتها اي
وقت النية صح اي الصوم يعني اذا نوى المسافر الفطر في رمضان ثم قدم المصر قبل الزوال فنوى الصوم اجزاه
لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ولا صحة الشروع قوله وفي رمضان يجب يعطف على مقدر قدرناه يعني اذا
نوى المسافر الفطر في رمضان ثم قدم فعليه ان يصوم لزوال المرخص في وقت النية قوله كما يجب على الامام
ان اتمام الصوم على مقيم سافر في يوم منه اي يوم من رمضان ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى لان المرخص زمان
الافطار موجود ثمه ولم يوجد هنا قوله لكن لو افطر لا كفارة فيهما اي في قدوم المسافر وسفر المقيم يعني اذا كان
مقيما فسافر او مسافرا فاقام لا يلزمه الكفارة للشبهة قوله وقضى ايام اغمي عليه فيها الا يوما حدث

فيه

نوى وجدت

وأما المسافر فلوجود السبب والاهلية الا يرى انه لو صام حالة السفر
نفع عن الوقتي فيلزمه قضاء يوم اقام فيه وما مضى ح

الصغار

فيه او في ليلته يعني اذا اغمي عليه اياما في رمضان قضى تلك الايام لعدم النية الا يوما حدث فيه الاغماء لوجود
الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية اذ الظاهر وجودها منه اذ المسلم لا يخلو عن نية الصوم في ليالي
رمضان وان اغمي عليه اول ليلة من رمضان قضاه كله غير يوم تلك الليلة لما قلنا وقال مالك لا يقضي ما بعده لان صوم
رمضان عنده يتادى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف وعندنا لا بد من النية لكل يوم لانها عبادات متفرقة لانه
يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان لهذه العبادة بخلاف الاعتكاف وهذا اذا لم يدر انه نوى ام لا اما اذا علم انه
نوى فلا شك في صحته وان علم انه لم ينو فلا شك في عدم صحته قوله ولو جن كله لم يقض يعني من جن رمضان كله لم يقضه
خلافا لمالك هو يعتبره بالاغماء ولنا ان المسقط هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون
يستوعبه فيتحقق الحرج قوله وان افاق بعضه قضى ما مضى قال شمس الائمة الحلواني المراد منه انه افاق فيما يمكنه
ابتداء الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير من شهر رمضان لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح
فيه كالليل هو الصحيح وهذا عندنا وقال زفر والشافعي لم يجب عليه اداء ما مضى لانعدام الاهلية والقضاء مرتب
عليه فصار كالمستوعب ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر بدليل الاضافة والتكرر بتكرره والاهلية بالذمة
ولم تختل بالجنون ولهذا الا انها صح يصير الشخص به اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهايم وهو قايم بعد الجنون
الا يرى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فكذا وجوبها
قبلها وفي الوجوب فايدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا حرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فلا فايدة
لانه لو وجب سقط بسبب الحرج بعد الوجوب فلا فايدة في الوجوب قوله سواء بلغ مجنونا او عاقلا ثم جن في
ظاهر الرواية وفي المبسوط ان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد انه ليس عليه
قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الان فيكون بمنزلة الصبي يبلغ وروى هشام عن ابي يوسف قال في
القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق الجنون
الطاري في شيء من الاحكام قيل هذا ظاهر الرواية وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتاخرون
على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى قوله نذر بصوم يومي العيد وايام التشريق او بصوم السنة صح
وافطر هذه الايام وقضاها يعني اذا نذر ان يصوم يوم العيد وايام التشريق لا يلزمه شيء عند زفر والشافعي
وعندنا يلزمه فيفطر ويقضي فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي هما يقولان نذر بما هو معصية لورود
النهي عن صوم هذه الايام وهو قوله عم لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والنذر بالمعصية
لا يصح لقوله عم لا نذر في معصية الله تعالى ولنا انه نذر بصوم مشروع فيصح النذر الا انه عم نهى عن صوم هذا اليوم
وموجب النهي الانتهاء والانتهاء عما لا يتكون لا يتصور ويكون المشروع بشرعيته وقد نهى عن صوم شرعي فيستدعي
شرعيته ولان موجب النهي الانتهاء على وجه يكون للعبد فيه اختيار بمعنى ان ينتهي فيثاب عليه وبين ان يرتكب
ويعاقب عليه وذا لا يتحقق اذا لم ينو الصوم مشروعا والنهي لمعنى في غير الصوم لكن في وصفه وهو الاعراض عن الضيافة

الموضوعة في هذا الوقت لان هذه الايام ايام ضيافة بالقرابين ويوم فطر يوم الكل موافقة للفقراء والمساكين فصار
الاكل قربة بوصفه وهو مشروع باصله فصار الكف عنه قربة باصله معصية بوصفه فيبقى مشروعا كالصلوة في الارض
المغصوبة ولكنه يفطر لانه لا ينفك عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة
بانه اداه كما التزمه ولو نذر بصوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة
نذر بهذه الايام قوله ولا عهدة ان صامها يعني اذا صام هذه الايام الخمسة صح وخرج عن عهدة نذره في المسئلتين
لما ان السنة المعينة لا تخلو عن هذه الايام فلما نذر بصوم السنة المعينة كان ناذرا بصوم هذه الايام ايضا فيخرج
عن عهدة نذره بصوم هذه الايام لانه اداه كما التزم قوله ثم ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان
لا يكون يمينا كان نذرا فقط وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا كان يمينا وعليه كفارة يمين ان افطر وان نواهما
او نوى اليمين من غير ان ينفي النذر كان نذرا ويمينا وعند ابي يوسف نذر في الاول ويمين في الثاني المراد بالاول ما اذا
نواهما وبالثاني ما اذا نوى اليمين واعلم ان الاقسام ستة ما اذا لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر ونوى
ان لا يكون يمينا يكون نذرا فقط بالاجماع لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون
نذرا يكون يمينا وعليه كفارة يمين ان افطر بالاجماع لان هذا الكلام يحتمل اليمين لان النذر ايجاب المباح وهو
يستعقب تحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وقد عينه بنيته ونفى
غيره فيتعين وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون نذرا وكذا لو نوى اليمين لا غير
فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لانه لا يجمع لان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية
ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما يترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين جهة النذر
واليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه لان هذه اللفظة للايجاب والقول تعالى اوفوا بالعقود
واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك او صيانة ما اوجبه على نفسه عن الخلف فلا تنافي بينهما وهذا
معنى ما ذكر في الايضاح ان النذر للايجاب في الذمة والوجوب في الذمة يلزمه الخروج عن العهدة واليمين يؤكد معنى
اللزوم فلم يكن بين الموجبين تناف لان ما يؤكد الشيء لا ينافيه واما وجوب القضاء والكفارة حال عدم الوفاء
فلو حكم الكل سوى الموجب الاصلي واذا لم يتحقق التنافي بين الموجب الاصلي وهو لزوم الوفاء به جعلناه مؤكدا له
فلما اشتركا في نفي الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما نفس الايجاب ويكون عملا بعموم المجاز لا جمعا بينهما ثم اعلم ان
الاصل في صحة النذر ان لا يكون المنذور واجبا ولكن من جنسه واجب قصدا لا تبعا لان الاصل في العبادة
الدوام لتواترها في كل لحظة وتتابع انعامه في كل لحظة الا ان الله تعالى اكتفى بايجاب خمس صلوات في كل يوم
وليلة تيسيرا للامر على عباده والعبد بنذره يريد ان يتمسك بالعزيمة ويلحق المنذور بما هو الواجب ومن
الحاق الشيء بالشيء ان يتحقق ذلك الشيء دونه قصدا لا تبعا وهذا لان ما لا يكون واجبا يكون مباحا بعينه
فلم يكن النذر الحاقا بالواجب بل يكون نذرا بالمباح والنذر بالمباح لا يصح فلهذا لا يصح النذر بعيادة المريض لانه

المنذور به

واجب

واجب ولا بالوضوء ولا بقراءة القرآن لانهما وجبتا للصلوة وليس من جنسهما واجب بعينه ولا يلزم صحة النذر بالاعتكاف
لانه من جنسه وهو اللبث واجبا على العباد بعينه وهو الوقوف في الصلوة والكلام ان النذر بالاعتكاف انما يصح لكونه دائما للصلوة
وانها واجبة بعينها ولهذا لم يصح الاعتكاف في غير المسجد قوله وتفريق صوم الستة في شوال ابعد عن الكراهة والتشبه
بالنصارى اعلم ان صوم ستة من شوال متصلا بيوم الفطر لا يكره عندنا وعند مالك يكره وان اختلف مشايخنا في الافضل
كذا في المختلف وذكر في المحيط انه مكروه عند ابي حنيفة متفرقا ومتتابعا وعن ابي يوسف انه كرهه متتابعا لا غير وقال في التجنيس
منهم من كرهه متتابعا والمختار انه لا باس به لان الكراهة انما كانت لانه لا يؤمن من ان يعد ذلك رمضان فيكون تشبها بالنصارى
والآن زال هذا المعنى بالفصل بيوم العيد وقال فخر خان ان فرقها فهو ابعد من الكراهة وقال محمد بن الفضل البخاري يستحب ان يصوم
الستة ايام البيض وثلثة اخرى من اخر الشهر ومما يجب حفظه انه سئل بعض الائمة الاوزجندي عن صوم الاربعين الذي
الله تعالى الذي يفعله الجهال من العباد وهل يكره فقال نعم وانه تشبه بصوم النصارى في النصارى باب نوا اشتباه بيعني اه يوجد
الاعتكاف هو سنة مؤكدة لانه عم كان يعتكف في العشر الاواخر من رمضان منذ قدم المدينة الى ان توفاه الله تعالى وقال
الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله عم كان يفعل الشيء ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض فان قيل المواظبة دليل
الوجوب فكيف يجعل الاعتكاف سنة مع مواظبته عليه الصلوة والسلام قلنا انما لم يكن لان النبي عم بعد المواظبة كان يامر في الواجب بفعله وينكر
على تاركه وهو لم يامر الناس به ولم ينكر على تاركه فلو كان واجبا لانكر عليه فكذا انه غير واجب قوله هو لبث صائم في مسجد بنيته اما اللبث
فركنه لانه يقوم به وهو ينبئ عنه لان الاعتكاف افتعال من عكف اذا دام والصوم شرط والنية شرط كل عبادة وقال الشافعي
الصوم ليس بشرط لانه اظهر في الدين والاعتكاف سنة زايدة والشرط تابع للمشروط فاستحال ان يكون الصوم الاقوى تبعا للاعتكاف للاعتكاف
الادنى ولنا قوله عم لا اعتكاف الا بالصوم والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ثم الصوم شرط لصحة الواجب من الاعتكاف
رواية واحدة ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابي حنيفة لظاهر ما روينا فعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم وفي رواية الاصل
وهو قول محمد اقله ساعة من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة الا يرى انه يقعد في صلوة النفل مع القدرة على القيام وصورة
الاعتكاف النفل ان يدخل المسجد بنية الاعتكاف بدون النذر فيكون معتكفا بقدر ما قام وله ثواب المعتكفين ما دام في المسجد فاذا
خرج انتهى اعتكافه وهذا النوع من الاعتكاف يصح بالصوم وبغير الصوم في ظاهر الرواية ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة
وان لم يصل فيه الصلوات الخمس وانما يؤدى بعضها وعن ابي حنيفة انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس وفي الذخيرة
قيل اراد ابو حنيفة بهذا غير المسجد الجامع فانه يجوز الاعتكاف في المسجد الجامع وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها بجماعة وفي المنتقى
عن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة فاما النفل فيجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة وكان سعيد
بن المسيب لا اعتكاف الا في مسجد نبي مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلثة مساجد
وضموا الى هذين المسجد الاقصى لقوله عم لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد ومن بعدهم المساجد وللكل عموم سائر المساجد
قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد فعم المساجد في الذكر وانما شرط ان يكون مسجد جماعة لانه عبادة انتظار الصلوة فيختص
بمكان تؤدى فيه ولما روي عن حذيفة رض انه قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة قوله واقله اي اقل الاعتكاف يوم فيختص

من قطع نيته ان اذا شرع في الاعتكاف ثم قطعه قبل تمام يوم فعليه القضاء وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه مقدر باليوم كالصوم
وعند محمد لا يلزمه القضاء فان اقله ساعة عنده وقد حصلت قوله ولا يخرج منه الا لحاجة الانسان او الجمعة وقت الزوال
اي لا يخرج المعتكف من المسجد الا لحاجة الانسان وهو البول والغائط او الجمعة وقت الزوال ان كان الجامع قريبا اما الحاجة
فلحديث عائشة رض كان النبي صلعم لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في تقضيتها
فيصير الخروج لها مستثنى عادة لان مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ولا يمكث بعد فراغه من الطهور
لان ما ثبت بالضرورة مقدر بقدرها واما الجمعة فانها من اهم حوائجه وهو معلوم وقوعها وقال الشافعي الخروج اليها مفسد
لان الخروج ينافي اللبث فيفسده الا لما تحققت الضرورة فيه ويمكنه ان يعتكف في الجامع فلا ضرورة له في هذا الخروج
ولنا انه مامور بالخروج للجمعة فصار مستثنى من نذره كالخروج للحاجة بل اولى لانها حاجة دينية وقوله يمكنه الاعتكاف
في الجامع قلنا الاعتكاف في سائر المساجد مشروع لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد جمع المساجد لما ذكرنا واذا
صح الشروع وقويت الضرورة فالخلق الى الخروج فيخرج حين يزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده قوله ومن بعد منزله
خرج في وقت يدركها ويصلي السنن على الخلاف ولا يمكنه الخروج يعني اذا كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها
ويصلي السنن على الخلاف وهو ان يصلي قبلها اربعا قبل الاذان عند المنبر وفي رواية الحسن ست ركعات ركعتان تحية المسجد
واربع سنة وبعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة ولا يمكث اكثر من ذلك لان الخروج للحاجة والسنن اتباع
للفرائض فيلحق بها ولا حاجة بعد الفراغ من السنة وان مكث اكثر من ذلك لم يفسد ولو يوما وليلة لان المفسد للاعتكاف
الخروج من المسجد لا المكث فيه الا انه لا يستحب ذلك لانه التزم اداء الاعتكاف في مسجد واحد فلا ينبغي ان يتمه في مسجدين
قوله فان خرج المعتكف من المسجد ساعة بلا عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة لوجود المنافي وهو القياس وقالا
لا يفسد ما لم يخرج اكثر من نصف يوم وفي المبسوط قول ابي حنيفة اقيس وقولهما اوسع ما لا بد منه من الخروج عفو
لعدم الحرج وان لم يوجد فيه كثير حرج فانه اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع بالمشي بالتؤدة فظهر ان القليل
من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل اكثر من يوم وليلة كما قلنا في نية الصوم في رمضان وابو حنيفة يقول
ركن الاعتكاف هو المقام في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتا ركن العبادة والقليل والكثير في هذا سواء كالاكل في
الصوم والحدث للطهارة وذكر في الذخيرة هذا الخلاف في الاعتكاف الواجب بان اوجب الاعتكاف على نفسه اما في الاعتكاف
النفل وهو ان شرع فيه من غير ان يوجبه على نفسه لا باس بان يخرج بعذر وبغير عذر في ظاهر الرواية قوله ويأكل ويشرب
وينام اي في معتكفه لان النبي صلعم لم يكن له ماوى الا المسجد ولانه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد
فلا ضرورة الى الخروج قوله ويبيع ويشتري فيه اي في المسجد بلا احضار مبيع معناه اذا باع واشترى النفس لحاجته
الاصلية لانه امر لا بد فيه واما اذا باع واشترى للتجارة يكره لان المسجد بني للصلوة لا للتجارة وانما يكره احضار
السلعة للبيع والشراء لان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها قوله لا غيره اي لا يبيع ولا يشتري غير المعتكف
فيه لقوله عم جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع اصواتكم قوله ولا يصمت اي ويكره الصمت وهو ان

فلا ينبغي ا

اذا اعتقده قربة لان صوم الصمت منهي عنه في هذه الشريعة فاما الصمت للاستراحة ليس بمكروه ثم قيل معنى الصمت
ان ينذر بان لا يتكلم اصلا كما هو شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت ولا يتكلم اصلا من غير نذر سابق كذا قاله بدر الدين
الكردري قوله ولا يتكلم الا بخير معناه ولا يتكلم في جميع الاوقات خصوصا في حالة الاعتكاف فان حرمة التكلم بشر فيها اشد
بالنسبة الى سائر الاوقات لانه في عبادة انتظار الصلوة قوله ويبطل اي الاعتكاف الوطء ولو ليلا او ناسيا سواء
انزل او لم ينزل لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فصار الجماع بهذا النص محظور الاعتكاف
فكان مفسدا له بكل حال كالجماع في الاحرام والمفسد لا يتغير حاله بالنسيان والذكر وانما خص الصوم بالنص
وهذا الذي في معناه لانه اقترن بحاله ما يذكره وهو كونه في المسجد بخلاف الصوم فانه لم يقترن بحاله ما يذكره لانه غير ممنوع
عن التصرف في الطعام في حالة الصيام والليل محل للاعتكاف بخلاف الصوم قوله ولو وطئ في غير فرج او قبل او لمس
ان انزل والا فلا وان حرم قوله ان انزل متصل بالكل يعني لو جامع فيما دون الفرج فانزل او قبل او لمس
فانزل يبطل اعتكافه لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم ولو لم ينزل لا يفسد وان كان محرما خلافا للشافعي
في قول لانه ليس في معنى الجماع الا يرى انه لا يفسد به الصوم فكذا الاعتكاف قوله والمراة تعتكف في بيتها اي الموضع
الذي يصلي فيه الصلوات الخمس من بيتها لانه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه وروى الحسن عن ابي حنيفة
انها اذا اعتكفت في مسجد الجماعة جاز واعتكافها في مسجد بيتها افضل وهذا هو الصحيح لان مسجد الجماعة
تدخل فيه كل واحد من لحول النهار لا تقدر ان تكون مستترة يخاف عليها الفتنة من الفسقة فالمنع لهذا وهو
ليس لمعنى راجع الى عين الاعتكاف فلا يمنع جواز الاعتكاف ثم اذا اعتكفت في مسجد بيتها فتلك البقعة
في حقها كمسجد الجماعة في حق الرجل لا تخرج منه الا لحاجة الانسان فان حاضت خرجت ولا يلزمها الا الاستقبال
اذا كان اعتكافها شهرا او اكثر ولكنها تقضي قضاء ايام الحيض بطهورها قوله نذر اعتكاف ايام لزمه بلياليها
ولاء وبلا شرط تتابعه لو اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة وان لم يشترط
التتابع لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق
لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع قوله وفي يومين بليلتيهما اي وفي نذر
اعتكاف يومين لزمه بليلتيهما وعن ابي يوسف لا يدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع وفي المتوسط ضرورة
الاتصال وجه الظاهر ان في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لامر العبادة فان قيل كيف ترك علماؤنا الثلثة
اصلهم في هذه المسئلة حيث الحق ابو يوسف التثنية بالفرد ههنا وهما الحقاها بالجمع وفي الجمعة جعل ابو يوسف
المثنى كالجمع وهما جعلا المثنى كالفرد قلنا الاصل في الكل هو العمل بالاحتياط اما في الجمعة فالجماعة
شرط على حدة بالاتفاق وفي اقامة التثنية مقام الجمع نوع تردد لتجاذب طرفي الفرد والجمع اذ هي بينهما
وفي الاكتفاء بالفرض الاظهر وهو الظهر خروج عن فرض الوقت بيقين فيما اذا الجمعة استجمعت شرائط
الجمعة خصوصا فيما اذا اوقع التردد في وجود شرطها فكان في توقيف امر الجمعة الى وجود الجماعة بيقين

الا بخير
في حق الرجل
لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها

عمل بالاحتياط لان من وقت امر الجمعة ان يصلي فرض الظهر عند وقوع التردد في وجود الجماعة وفي خروج
عن عهدة فرض الوقت بيقين فكان عملا بالاحتياط واما وجه الاحتياط فهنا ان فيه ايجاب اليومين مع
الليلتين فكان هو احوط من ايجاب يوم بليلة واليه هذا اشار في الهداية بقوله احتياطا لامر العبادة وابو
يوسف يقول الاصل هو العمل بالاوضاع دون وحدان وتثنية وجمع علي حدة وانما جعلت للمثني حكم الجمع لما ان
في المثني معنى الاجتماع وفي الجماعة الجمعة معنى الاجتماع ايضا فكانت التثنية في تحقيق معنى الاجتماع
كالجمع فاعطي حكم الجماعة واما كون الليالي تبعا للايام بحكم العرف فيما ذكر الايام بلفظ الجمع ولم يوجد في المثنى
لفظ الجمع فبقي على الاصل فلم يتناول الليلة الاولى صيغة ولا تبعا فلم يدخل في الايجاب قوله وصح نية النهار
خاصة لانه نوى الحقيقة لان حقيقة اليوم لبياض النهار فكان ناويا لحقيقة كلامه فيصح كتاب
الحج الحج في اللغة القصد قال الشاعر وأشهد من عوف حؤولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا اي يقصدونه ويختلفون اليه وفي الشرع
عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في زمان مخصوص قوله يجب على حر مسلم مكلف صحيح بصير له زاد وراحلة
فضلا عما لا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عوده مع امن الطريق وصفة الوجوب وهو فريضة محكمة ثبتت
فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين
قال في الكشاف في هذا الكلام انواع من التاكيد والتشديد منها قوله ولله على الناس حج البيت يعني انه حق الله واجب
وجب لله في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من
استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد احدهما ان الابدال تنبيه للمراد وتكرير له والثاني ان الايضاح
بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين ومنها قوله ومن كفر مكان قوله ومن
لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك قال عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا ومنها ذكر
الاستغناء عنه وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين ولم يقل عنه وفيه
من الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة ولانه
يدل على الاستغناء الكامل فكان ادل على عظم السخط وانما شرط الحرية والبلوغ لقوله عم ايما عبد
حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادة
باسرها موضوعة عن الصبيان والعقل لصحة التكليف وكذا صحة الجوارح لان العجز دونها لازم
والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة خلافا لهما وقد مر
في باب الجمعة واما المقعد فعن ابي حنيفة انه يجب لانه مستطيع بغيره فاشبه المستطيع بالراحلة وعن محمد
انه لا يجب لانه غير قادر على الاداء بنفسه بخلاف الاعمى لانه لو هدي يؤدي بنفسه فاشبه الضال عن طريق
الحج فانه اذا وجد من يدله يلزمه الحج فكذا الاعمى ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو قدر ما يكتري
به شق محمل او راس زاملة وقدر النفقة ذاهبا وجائيا لانه عم سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة
وان امكنه ان يكتري عقبة وذلك ان يكتري رجلان بعيرا واحدا يتعاقبان في الركوب يركب احدهما مرحلة

او فرسخا

او فرسخا ثم يركبه الاخر وكذا لو وجد ما يكتري مرحلة ويمشي مرحلة لا يجب لانهما اذا كانا يتعاقبان في الركوب
لم يوجد الراحلة في جميع السفر وكذا اذا مشى مرحلة وركب مرحلة وقال مالك يجب الحج على من قدر على المشي لانه
استطاع اليه سبيلا ويشترط ان يكون فاضلا عن المسكن وعما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه
لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية وذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما
اشبه ذلك يجب عليه ان يبيعه ويحج به ويحرم عليه الزكوة اذا بلغ نصابا ويشترط ان يكون فاضلا عن نفقة عياله
الى حين عوده لانها حق مستحق للمراة وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره وليس على من شرط الوجوب على اهل مكة
ومن حولهم الراحلة لانه لا يلحقهم مشقة زائدة على الاداء فاشبه السعي الى الجمعة ثم ان القدرة على الزاد والراحلة
يعتبر عند خروج القافلة من بلده حتى لو كانت القدرة ثابتة عليها قبل خروج القافلة او بعده لا يعتبر وفي الجامع
الصغير التمرتاشي الحج على من يملك الزاد والراحلة وقت خروج اهل بلده ذاهبا وجائيا فاضلا عن حاجته وحاجة
عياله الى حين عوده وعن الجرجاني ونفقة يوم بعد عوده وعن ابي يوسف نفقة شهر وقيل وقدر ما يجعل راس ٧ اي ان
مال تجارته ان كان تاجرا وكذا الدهقان الزارع والات حرفته ان محترفا ولا بد من امن الطريق وهو ان ٧ كان و | دونه
ان يكون الغالب فيه السلامة لان الاستطاعة لا تثبت دونه ثم هو شرط وجوب الاداء عند ابن شجاع وهو رواية | ثم هو
عن ابي حنيفة لان بدونه لا يبلغ الى البيت الا بمشقة عظيمة فيكون شرط الوجوب كملك الزاد والراحلة وكان
ابو حازم القاضي يقول هو شرط حقيقة الاداء لانه عم لما سئل عن الاستطاعة فسرها بالزاد والراحلة ولو كان
امن الطريق من الاستطاعة لعينه لانه موضع الحاجة الى البيان ولا يجوز الزيادة في شرط وجوب العبادة
بالراي وفائدته تظهر في وجوب الوصية بالحج اذا مات قبل الامن فمن جعله شرطا لوجوب الاداء لا يوجب الوصية لانه
لم يجب الاداء عليه لفقد شرط فلا يجب الايصاء ومن جعله شرط حقيقة الاداء قال يوجب الوصية اذ وجب عليه الوصية
الا انه عذر في التاخير ولو كان بينه وبين مكة بحر ذكر النسفي قيل ان كان الغالب الهلاك فهو عذر وقال الجمهور هو عذر
بكل حال وذكر البزدوي انه ليس بعذر عندنا وعن ابي يوسف عذر وهو قول الشافعي وذكر ابو اليسر قال عامة
اصحابنا هو عذر قوله والزوج او الزوج او المحرم للمراة ان كان بينها وبين مكة مسيرة سفر يعني لا تثبت الاستطاعة
للمراة اذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر شابة كانت او عجوزا الا بزوج او محرم وقال الشافعي يجوز لها
الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله عم لا تحجن امراة الا ومعها محرم ولان
بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا يحرم الخلوة مع الاجنبية وان كان معها غيرها ٧ بالاجنبية ٢ | غيرها
بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلثة ايام لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم وان وجدت
محرما ليس للزوج منعها وقال الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق
الفرايض والحج منها حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها والمحرم من لا يحل له نكاحها على التابيد برحم او رضاع او مصاهرة
لان التحريم المؤبد يزيل التهمة في الخلوة بها ويكون مامونا عاقلا بالغا حرا كان او عبدا كافرا كان او مسلما ولو كان

فاسقا او مجوسيا او صبيا او مجنونا لا يعتبر لان الزوجي لا يحصل بالكافر والمجوسي لانه يعتقد اباحة نكاحها ولا يتأتى
من الصبي والمجنون الحفظ والصبية التي لا تشتهي سافرتها بلا محرم لان الامن حاصل فان بلغت حد الشهوة صارت
كالبالغة ونفقة المحرم عليها لانها يتوسل به الى اداء الحج فصار كشرى الراحلة واختلفوا في ان المحرم شرط
شرط الوجوب او شرط الاداء كما اختلفوا في امن الطريق قوله في العمر مرة متعلق بقوله يجب على حر يعني لا يجب الا
مرة لانه عم سئل الحج كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع ولان سببه البيت وانه لا يتعدد
فلا يتكرر الوجوب قوله على الفور وهو ايضا متعلق بقوله يجب اي يجب الحج على الفور عند ابي يوسف حتى يأثم بالتأخير عنده وهو
احد الروايتين عند ابي حنيفة ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة انه سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج قال بل يحج به
فذلك دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد على التراخي وهو قول الشافعي ولكن بين قوليهما فرق وهو ان عند
محمد يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان اخترمته المنية يأثم بالتأخير وعند الشافعي لا يأثم بالتأخير وعند
الشافعي وان مات لهما انه عم اخر الحج بعد نزول فرضيته فقد نزلت فرضيته سنة ست من الهجرة وحج رسول الله عم
سنة عشر ولو كان على الفور لما اخر لانه بالتأخير يأثم عند ابي حنيفة وابي يوسف ولان الحج فرض العمر فكان كله وقته
لا يقال ذلك الا في وقت خاص الا يرى انه لو اداه في السنة الثانية كان مؤديا لا قاضيا ولو عين الاول لكان
بالتأخير قاضيا فصار كالصلوة في اول الوقت حتى الحج في وقت الصلوة في حق الصلوة وهناك يسعه التأخير بشرط ان لا يفوتها
كذا هنا ولابي حنيفة وابي يوسف قوله عم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا
وان شاء نصرانيا وقال عمر لقد هممت ان انظر الى من ملك الزاد والراحلة ولم يحج فاحرق عليهم بيوتهم وانهم
ما هم بمسلمين قالها ثلثا ولان اشهر الحج من العام الاول بعد الاستطاعة يتعين للاداء فلا يحل التأخير عنها
كوقت الصلوة الذي لم يتعين وهو الاخر يباح الاداء في ذلك الوقت وهو واجب الاداء لان الحج لا
لا يثبت الا بادراك وقت اخر وهو مشكوك فيه اذ الحيوة والموت فيه سواء فلا يثبت الا بدركه بالشك فيبقى هذا
الوقت متعينا بلا معارضة فصار ان فات تعارضا كان قطعيا بخلاف وقت الصلوة الى اخر الوقت
غالبة والموت نادر فلا يعترض الظاهر بالنادر وتأخير رسول الله عم ممنوع لان فرضية الحج ثبت بقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت وهذه الاية نزلت سنة عشر واكثر نزول في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع
فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع ان التأخير انما يحل لخوف الفوت وهو عليه الصلوة والسلام امن منه لانه علم يقينا انه
يدركه قوله فلو احرم صبي فبلغ او عبد فعتق فمضى لم يؤد فرضه يعني اذا بلغ الصبي بعد ما احرم او اعتق العبد فمضى
على احرامه لم يجزهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد لاداء النفل فلا ينوب لاداء الفرض كالصبي اذا احرم
للظهر فبلغ بالسن في خلال صلاته قوله فلو جدد الصبي احرامه للفرض ثم وقف جاز عنه بخلاف العبد يعني لو جدد الصبي
عقيب بلوغه الاحرام قبل الوقوف ونوى حجة الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجز لان احرام الصبي غير لازم
لعدم الاهلية اما احرام العبد لازم لكونه من اهل اللزوم بالعقل والبلوغ فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع
في غيره وانما صح خروجه لاداء الافعال قوله وفرضه الاحرام والوقوف وطواف الزيارة وواجبه وقوف جمع والسعي
الافعال

بين

بين الصفا والمروة ورمي الجمار وطواف الصدر للآفاقي والحلق وغيرها سنن وآداب اعلم ان فرايض الحج ثلثة الاحرام
والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وواجباته خمسة الوقوف بجمع اي بمزدلفة والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار وطواف الصدر للآفاقي
والخروج عن الاحرام بالحلق او التقصير اما السنن والآداب فسنته ما واظب رسول الله عم في الحج ولم يترك الآخرة او في
الحج من المسائل وآدابه ما لم يواظب عليه وفعل ذلك مرة على ما يعرف ان شاء الله تعالى قوله واشهره شوال
وذو القعدة وعشر ذي الحجة اي عشر ليال وتسعة ايام وقال مالك جميع ذي الحجة من اشهر الحج وهو مروي عن عروة
بن الزبير لظاهر قوله تعالى الحج اشهر معلومات اي وقت الحج وفايدة هذا في مذهبه جواز تأخير طواف الزيارة وفيما اذا
نذر ان يصوم اشهر الحج واذا اشتغل بالعمرة بعد عشر ذي الحجة يكون مكروها عنده لانه يصير بانيا العمرة على الحج وعندنا
لا يكون مكروها لان اشهر الحج قد فاتت فان قلت كيف كان الشهران وبعض الثالث اشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد
بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما او نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها قوله
ولو احرم له قبلها اعلم انه اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج اي احرامه وانعقد حجا ولكنه يكره وقال الشافعي يصير محرما بالعمرة لان الاحرام
للحج كالتكبير للصلاة فكما لا يصح الشروع في الصلاة قبل دخول الوقت فكذا في الحج وهذا لان الاحرام للحج كالتكبير للصلاة فكما
لا يصح الشروع في الصلاة قبل دخول الوقت ركن الحج عنده حتى يلزمه الاتمام به والاتمام يلزم بالشروع وبعضه لا ينفصل
عن بعض وبالوصول الشرط لا يلزمه الاتمام فاذا كان ركنا فلا يتأدى في غير وقت الحج كسائر الاركان واذا لم يصح احرامه
بالحج كان محرما بالعمرة لان الوقت وقت العمرة الا يرى انه لو فات حجه لمضي الوقت بقي احرامه للعمرة فكذا اذا حصل احرامه
في غير اشهر الحج ولنا ان الاحرام للحج كالطهارة للصلوة اذ هو في الشرط لا من الاركان فانه لا ينفصل به اداء الافعال
لان الاحرام يكون عند الميقات والافعال بمكة ولو احرم في اول يوم من اشهر الحج واداء الافعال بعده بازمنة فاذا كان
شرطا صح تقديمه على الوقت كالطهارة بخلاف تكبير الصلاة فانه اداء الاركان فهنا يتصل بالتكبير فاذا حصل قبل دخول الوقت
لا يتصل اداء الاركان به قوله والعمرة سنة اي سنة مؤكدة وقال الشافعي فريضة وعن اصحابنا انه فرض كفاية كصلوة الجنازة لقوله عم
العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا قوله عم الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها فانها
تتأدى باحرام الحج فايت الحج وهي امارة النفلية كصلوة النفل يتأدى باحرام الفرض بان صلى الظهر ستا وتأويل ما رواه
انها مقدرة باعمال الحج اذ الفرض هو التقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها ولان الفريضة لا تثبت بخبر
الواحد وقد تعارض الخبران قوله وهي طواف وسعي ذكر في الكفاية من الاحرام والطواف والسعي والحلق الا ان الاحرام
شرط والطواف ركن والسعي والحلق واجبتان قوله ولا فوت لها اي للعمرة وجازت في كل السنة وكره فعلها يوم عرفة
واربعة بعدها لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان الله تعالى سمى هذه
الايام ايام الحج وعن ابي يوسف انه لا تكره العمرة في هذه الايام يوم عرفة قبل الزوال لان دخول الوقت ركن الحج بعد الزوال
ولكن مع هذه الكراهة لو ادى العمرة في هذه الايام يصح ويبقى محرما بها فانه في هذه الايام كاداء الصلوة بعد دخول الوقت المكروه
لان الكراهة لتعظيم الحج لا لتغيير العمرة فلا يبقى رغبتها فيخ الشروع قوله وميقات المدني ذو الحليفة والعراقي ذات عرق

والشامي جحفة والنجدي قرن واليمني يلملم المواقيت جمع الميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للزمان
في قوله هنالك الولاية ثم اعلم ان المواقيت التي لا يجوز ان يتجاوزها الانسان الا محرما خمسة لاهل المدينة ذو الحليفة
ولاهل العراق ذات عرق ولاهل الشام الجحفة ولاهل النجد قرن في المغرب القرن بسكون الراء ميقات اهل نجد جبل
مشرف على عرفات وفي الصحاح بالتحريك وفيه نظر فالقرن بفتحتين حي من اليمن اليهم ينسب اويس القرني ولاهل اليمن يلملم لما
روي ان رسول الله صلعم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم ولاهل
العراق ذات عرق وقال هن لهن ولمن مر بهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة والتوقيت لبيان انه لا يجوز تاخير
الاحرام عنها لجواز التقديم عليها بالاتفاق قوله وحرم تاخير الاحرام عنها اي عن هذه المواقيت لمن قصد دخول مكة لا
التقديم يعني ان الآفاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم عندها بدون تاخير قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا
وعند الش لا يجب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة بحج او عمرة لان الاحرام لاحدهما فاذا نوى ذلك لزمه والا لا
ولنا حديث ابن عباس رضه قال سمعت رسول الله عم يقول لا يجاوز الميقات احد الا محرما ولان وجوب الاحرام لاظهار
شرف هذه البقعة فيستوي فيه من يريد الزيارة ومن لا يريدها وجاز تقديم الاحرام على هذه المواقيت بل هو افضل
اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور لان المشقة فيه اكثر فكان اكثر ثوابا لان الاجر بقدر التعب بالحديث وقال عم
من احرم من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفرت له ذنوبه وان كان اكثر من زبد البحر ووجبت له الجنة وفسر اتمام الحج بان يحرم من
دويرة اهله قوله وحل لاهل داخلها اي داخل المواقيت دخول مكة بغير محرم يعني ومن كان داخل الميقات له ان يدخل
مكة بغير احرام لحاجته لانه يكثر دخول مكة وفي ايجاب الاحرام في كل مرة حرج بين فصاروا كاهل مكة حيث يباح لهم
الخروج منها ثم دخولها بغير احرام بخلاف ما اذا قصدوا اداء النسك لانه يتحقق احيانا فلا حرج قوله ووقته الحل يعني ومن كان
داخل الميقات لكنه خارج مكة فميقاته الحل اي خارج الحرم للحج والعمرة لانه يجوز احرامه من دويرة اهله وما وراء الميقات
الى الحرم مكان واحد بدليل الاصطياد والاحتطاب في هذا المكان قوله ولمن اي الوقت لمن بمكة للحج الحرم وللعمرة الحل لانه
عم امر اصحابه رضي الله عنهم بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة ان يعمرها من التنعيم وهو من الحل اي احد الحل على
اداء العمرة والتنعيم موضع قرب من مكة عند مسجد عائشة رضي الله عنها ولان اداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون
الاحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر واداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام من الحل لهذا الا ان التنعيم افضل لورود
الاثر به قوله ومن شاء احرامه توضأ وغسل احب يعني اذا اراد الاحرام توضأ وغسل احب يعني اذا اراد الاحرام
توضأ او اغتسل والغسل افضل لما روي انه عم اغتسل لاحرامه الا انه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وان لم يقع
فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة لكن الغسل افضل لان معنى النظافة فيه اتم ولانه عم اختاره قوله
ولبس ازارا ورداء جديدين او غسيلين لانه عم ايتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة
ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والجديد افضل من الغسيل لانه اقرب الى الطهارة ولان في الجديد التشرف التام
القائم وقد قال عم لابي ذر تزين لعبادة ربك والرداء من الكتف والازار من الحقو ويدخل الرداء تحت
يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقي الايمن مكشوفا كذا في الجامع الصغير للامام المحبوبي قوله وتطيب ان كان

له وعن محمد انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام بان يلطخ رأسه بالغالية او المسك وهو قول مالك والشافعي
لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام ووجه المشهور حديث عائشة رضها قالت طيبت رسول الله صلعم لاحرامه قبل ان يحرم والمراد
التطيب بطيب يبقى عينه بعد الاحرام الا ترى انها قالت في رواية وكاني انظر الى وبيص الطيب في مفارق رسول الله عم بعد
الاحرام وهذا انما يتحقق في طيب يبقى عينه بعد الاحرام ولان الممنوع عنه التطيب والطيب الباقي بعد الاحرام كالتابع له لاتصاله به
بخلاف الثوب حيث يلزمه النزع عند الاحرام لانه مباين عنه فلا يكون تابعا له بل يعتبر مستعملا ثانيا كل ساعة وكذا
لو حلف لا يتطيب فدام على الطيب لا يحنث ولو حلف لا يلبس فدام عليه يحنث قوله وصلى شفعا اي صلى ركعتين لما روى جابر رضه
ان النبي عم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه قوله وقال المفرد بالحج اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لانه يحتاج في اداء
اركانه الى تحمل المشقة وبعد [illegible] فيطلب التيسير من الله تعالى اذ لا يتيسر على العبد الا بتيسير الله تعالى ويسأل
القبول كما فعل الخليل واسمعيل عليهما السلام في قولهما ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ولم يؤمر بهذا الدعاء
من يريد افتتاح الصلوة لان سؤال التيسير يكون في العسير من الامور لا في اليسير منها واداؤها يسير عادة
ولا يطول المدة في ادائها فاما اركان الحج فمتفرقة على الازمنة والامكنة فلا يؤمن فيها من اعتراض الموانع فيقدم
سؤال التيسير قوله ثم لبى ينوي به الحج وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك
ولا ينقص منها وان زاد جاز اعلم ان الكلام في التلبية في فصول الاول في اشتقاق التلبية فقيل انها مشتقة من ألب الرجل
اذا اقام في المكان فمعنى لبيك انا مقيم في طاعتك اقامة بعد اقامة لان التثنية للتكرير والتكثير والثاني ان المختار عندنا ان
يلبي في دبر صلوته وكان ابن عمر رضي الله عنه يقول يلبي حين يستوي به راحلته وعن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس
كيف اختلف الناس في تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حج الا مرة فقال لبى رسول الله عم في دبر صلوته فسمع ذلك قوم
من اصحابه فيقولوا فكان القوم يأتونه ارسالا افواجا فلبى حين استوت به راحلته فسمع تلبيته قوم فظنوا انها اول
تلبيته فيقول ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم آخرون فظنوا انها اول تلبيته فيقول ذلك وايم الله ما اوجبها
الا في مصلاه والثالث انه لا خلاف ان التلبية جواب للدعاء وانما الخلاف في الداعي فقيل هو الله تعالى كما قال تعالى
والآخر يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقيل رسول الله عم كما قال عم ان سيدا بنى دارا واتخذ مأدبة [illegible]
وبعث داعيا واراد بالداعي نفسه والاظهر ان الداعي هو الخليل عم لما روي انه عم لما فرغ من بناء البيت امر
بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابا قبيس وقال الا ان الله تعالى امر ببناء بيت له وقد بني الا فحجوه فبلغ الله صوته
الناس في اصلاب آبائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك على حسب اجابتهم يحجون
وبيانه في قوله تعالى واذن في الناس بالحج الآية فالتلبية اجابة لدعاء الخليل عم والرابع في صفة التلبية وهي ان
يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك والخامس ان قوله ان الحمد بكسر
الالف وهو قول الفراء وقال الكسائي ان الفتح احسن ومعناه لان الحمد او بان الحمد وعن ابي حاتم قلت لمحمد ما اخترت
الكسر فان الكسر للابتداء والفتح للبناء والابتداء اولى من البناء والسادس في الزيادة والنقصان فالنقصان

غير جائز لانه المنقول باتفاق الرواة والزيادة تجوز عندنا خلافا للشافعي اعتبرها بالاذان والتشهد لان كل
واحد ذكر منظوم فيراعى فيه المنقول ولا يزاد عليه ولنا ان الزيادة منقولة عن الصحابة فقد روي ابن مسعود
كان يقول لبيك عدد التراب وابن عمر كان يقول لبيك وسعديك والامر واليك والخير كله بيديك وروى ابو هريرة ان
النبي عم سمع رجلا يقول في تلبيته لبيك اله الخلق لبيك ولم ينكر عليه فدل انها لا يكره ولان الاخلال الزيادة معتبرة
بالتكرار والتكرار في الاذان والتشهد مكروه فكذا الزيادة والتكرار ههنا حسن فكذا الزيادة قوله واذا
لبى ناويا فقد احرم يعني انما يصير محرما بالنية والتلبية اما النية فلانها عبادة فلا يتادى بلا نية لما مر واما
التلبية فمذهبنا وقال الشافعي يصير محرما بالنية لان الاصل عنده ان الاحرام شروع في الاداء وهو ركن
كما في تحريمة الصلوة لان الاتمام يلزمه بعد الاحرام وبالدخول في الشرط لا يلزمه الاتمام وعندنا الاحرام
عقد على الاداء بمعنى انه التزم اداء المشروع في هذا الوقت وهو شرط الاداء في الحج كالطهارة للصلوة
وليس من الاداء في شيء والعقد لا ينعقد بمجرد النية فلا بد من ذكر او ما يقوم مقامه كما في تحريمة الصلوة
ويصير داخلا في الاحرام بذكر يقصد به التعظيم كالتهليل والتسبيح سواء كان فارسية او عربية وعن ابي يوسف
انه لا يكون محرما الا بالتلبية فالكلام فيه كالكلام في تحريمة الصلوة فعند ابي حنيفة يصح التحريمة بكل ذكر
هو تعظيم وعند ابي يوسف يختص بلفظ التكبير اما محمد فتقيد بالعربية في التحريمة ولم يتقيد ههنا لان باب
الحج اوسع حتى يقوم غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية قوله فيتقي الرفث
والفسوق والجدال والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهي بصيغة النفي
وهو آكد ما يكون من النهي كانه قيل لا يكن رفث ولا فسوق ولا جدال وهذا لانه لو بقي اخبار
لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدورها عن البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها حقيقة
بان لا تكون والرفث الجماع قال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش
لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء
حتى روي ان ابن عباس رض انشد في احرامه وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقيل
له ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والفسوق المعاصي وذلك منهي في الاحرام وغيره
الا ان في الاحرام كلبس الحرير في الصلوة والتطريب في قراءة القران والجدال المراد مع الرفقاء والخدم
والمكارين او مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتاخيره وهي النسيء المذكور في المتفق وذلك منفي
بعد الاسلام وكانوا في الجاهلية يقدمون الاشهر مرة ويؤخرونها اخرى قوله وقتل الصيد اي ويتقي قتل صيد البر
لا البحر لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم اريد بالصيد المصيد وحرم محرمون جمع حرام وقوله وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما وقوله احل لكم صيد البحر الاية وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر واما مائي المولد
ويتوالد في البر فهو من صيد البر وما يتوالد في البحر يكون في البر كالضفدع فهو من صيد البحر لان التوالد هو الاصل

والكينونة

والكينونة بعد ذلك امر عارض فيعتبر الاصل كذا في الايضاح قوله والاشارة اليه اي ويتقي الاشارة
الى الصيد والدلالة عليه الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة لحديث ابي قتادة رض اصاب
حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال النبي عم لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا
لا فقال عم اذا فكلوا اجل التناول بعدم الاشارة والدلالة فعند السؤال عن الاباحة فعلم ان الاباحة
معها اذ لو كانت عامة لما احل لها البيان خاصا وقت الحاجة اليه فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال
والصيد لا يحرم باشارة المحرم ودلالته على ما فيه روايتان ولان المحرم على المحرم التعرض للصيد بما يزيل الامن
عنه وذا يحصل بالدلالة والاشارة قوله والتطيب اي ويتقي التطيب لقوله عم الحاج الشعث التفل الشعث
بكسر العين البعيد العهد بالدهن والمشط وبفتحها المصدر والتفل بكسر الفاء نعت من التفل بفتحها وهو ان يترك
التطيب حتى يوجد منه رائحة كريهة وامرأة تفلة غير متطيبة والتطيب يزيل هذه الصفة فيكون محرما بعد الاحرام قوله
وقلم الظفر اي يتقي قلم الظفر لما فيه من قضاء التفث اي الوسخ قوله وستر الوجه اي ويتقي ستر الوجه والراس وقال
الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه لا الراس والمرأة تغطي راسها لا وجهها لقوله عم احرام الرجل في راسه واحرام
المرأة في وجهها فالنبي عم خص راس الرجل بالذكر فلو كان في وجهه احرام كما في راسه لم يكن لتخصيص الراس
بالذكر معنى ولنا قوله عم لا تخمروا وجهه ولا راسه فانه يبعث ملبيا اي محرما فالذي محرم توفي ولان المرأة لا تغطي
وجهها مع ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى والحديث الذي رواه لبيان الفرق بين الرجل والمرأة
في تغطية الراس اي يجوز لها تغطية الراس لان اثر احرامها في وجهها لا في راسها ولا يجوز له ذلك لان اثر احرامه في راسه
قوله وغسل راسه اي ويتقي غسل راسه ولحيته بالخطمي لانه يزيل الشعث ويقتل هوام الراس وهو طيب لانه رائحة طيبة
قوله وقصها اي ويتقي قص اللحية لانه ازالة الشعث قوله وحلق راسه اي ويتقي حلق راسه وشعر بدنه لقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم واخذ الشعر من البدن بمعنى الحلق قوله ولبس اي ويتقي لبس قميص وسراويل وقباء وعمامة وخفين
الا اذا وجد نعلين اما اذا لم يجدهما قطع خفين اسفل من الكعبين لما روي انه عم نهى ان يلبس المحرم
هذه الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين والكعب
ههنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك دون الناتي فيما روى هشام عن محمد قوله وثوبا اي
ويتقي ثوبا صبغ بماله طيب الا بعد زوال طيبه ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر لقوله عم
لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس الا ان يكون غسيلا لا ينفض لان المنع للرائحة لا للون وقال
الشافعي لا باس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له ولنا ان له رائحة طيبة قوله لا الاستحمام اي لا يتقي الاستحمام
والاستظلال بالبيت والمحمل يعني ولا باس بان يغتسل ويدخل الحمام لان عمر رض اغتسل وهو محرم ولا باس بان
يستظل بالبيت والمحمل وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط وما اشبه ذلك لانه يشبه تغطية الراس
ولنا ان عثمان رض كان يضرب له فسطاط في احرامه ولانه لا يمس بدنه فاشبه البيت ولو دخل تحت استار الكعبة

حتى غطاه ان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به لانه استظلال بالمحمل فينبغي ان يتم الاول وكره الثاني [illegible] العود
الكبير قوله وشد الهميان في وسطه ولا يتقي شد الهميان في وسطه وقال مالك يكره ان كان فيه نفقة غيره لعدم الضرورة ولنا انه ليس
في معنى لبس المخيط لان المخيط يلبس في جميع البدن فلا يستوي فيه نفقته ونفقة غيره الهميان بكسر الهاء [illegible]
[illegible] يسمى هميانا اذا سال وتسمى به لانه يهمي بما فيه وقولهم همى يهمي جعل النون في الهميان على توهم اصالة النون كقولهم
تمكن من البرهان ويكره شد الازار والرداء بحبل وغيره لما روي عن النبي عم انه رأى رجلا قد شد فوق ازاره
حبلا فقال الق ذلك الحبل ويكره لو حمل المحرم شيئا على رأسه فان كان من جنس ما لا يغطى به الرأس كالطشت والاجانة
ونحوهما فلا شيء عليه وان كان من جنس ما يغطى به الرأس من الثياب فعليه الجزاء لان ما لا يغطى به الرأس يكون هو حاملا
لا مستعملا الا يرى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامنا كذا في المبسوط قوله واكثر المحرم التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا
اي مكانا مرتفعا او هبط واديا او لقي ركبا [illegible] لان اصحاب رسول الله عم كانوا يلبون في هذه الاحوال
ولان التلبية في الاحرام كالتكبير في الصلاة من حيث افتتاحها فكما ان المصلي يكبر عند الانتقال من ركن
الى ركن فكذا المحرم يلبي عند الانتقال من حال الى حال قوله واذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد الحرام لما روي ان النبي عم
كلما دخل مكة دخل المسجد الحرام ولان المقصود زيارة البيت في المسجد ولا يضره ليلا دخلها او نهارا الا انها دخول البلدة
فلا يختص باحدهما وما روي ان عمر كان ينهى الناس عن دخول مكة ليلا فانه كان لاشفاقه مخافة السراق وعن [illegible]
رضي الله عنهما انه دخلها ليلا قوله وحين رأى البيت كبر وهلل وكان ابن عمر يقول اذا لقي البيت بسم الله والله
اكبر ولم يعين محمد في الاصل شيئا من الادعية لمشاهد الحج لان التوقيت يذهب برقة القلب وان تبرك بالمنقول
عنهم فحسن وعن عطاء انه عم كان اذا لقي البيت قال اعوذ برب البيت من الدين والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب
القبر قوله ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لانه عم دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل قوله ويرفع يديه
كالصلوة لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر قوله واستلمه ان استطاع [illegible]
من غير ان يؤذي مسلما [illegible] واستلام الحجر تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر كذا
في المغرب لما روي انه عم قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وقال لعمر رض انك رجل ايذاء لا تزاحم فتؤذي الضعيف فلا تزاحم
الناس على الحجر ولكن اذا وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى
المسلمين واجب فلا يليق ان يؤذي مسلما لاقامة سنة قوله وان امكنه ان يمس الحجر شيئا في يده ثم قبله
يعني لو لم يقدر على الاستلام فان امكنه ان يمس الحجر شيئا بيده كالعرجون وغيره ثم قبل ذلك فعل لما روي انه عم طاف على
راحلته واستلم الاركان بمحجنه وهو عود معوج الرأس كالصولجان والمراد بالاركان ركن الحجر الاسود والركن اليماني وجمعه
باعتبار تكرر الاشواط وانما قلنا ولانه عم لا يستلم غيرهما من الركن العراقي والشامي كذا في النهاية قوله وان عجز عنهما اي عن الاستلام
والامساس استقبله وكبر وهلل وحمد الله تعالى وصلى على النبي عم ويقول عند استقبال الحجر لا اله الا الله والله اكبر اللهم ايمانا
بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان
محمدا عبده ورسوله آمنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت اللهم طهر قلبي واغفر لي ذنوبي واشرح لي صدري ويسر لي
امري وعافني فيمن عافيت قوله وطاف طواف القدوم ويسمى طواف التحية وطواف اللقاء وطواف اول العهد
التحية

وسن

وسن للآفاقي وقال مالك انه واجب لقوله عم من اتى البيت فليحيه بالطواف امر وظاهره للوجوب ولنا ان الله تعالى
امر بالطواف مطلقا والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحية
وهو دليل الاستحباب لانها للاكرام يبتدأ به للاتيان كالاحسان وليس على اهل مكة طواف القدوم لانعدام القدوم
في حقهم قوله اخذ عن يمينه مما يلي الباب الضمير في يمينه يرجع الى الطائف اي واخذ الطائف في الطواف عن يمين نفسه
مما يلي الباب جاعلا رداءه تحت ابطه اليمنى ملقيا طرفه على كتفه اليسرى وراء الحطيم سبعة اشواط لما روي
انه عم استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة اشواط وقد اضطبع برداءه [illegible]
لا يعرف بالرأي ثم الشوط من الحجر الاسود الى الحجر الاسود ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع فيه الميزاب
بينه وبين البيت فرجة سمي ذلك الموضع حجرا لانه حجر من البيت اي منع منه وحطيما لانه محطوم من البيت اي مكسور منه
فعيل بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول وقيل فعيل بمعنى فاعل اي حاطم كعليم بمعنى عالم لانه جاء في الحديث من دعا
على من ظلمه فيه حطمه الله وهو من البيت لقوله عم في حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من
ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا تجزيه الصلوة لان
فرضية التوجه بنص الكتاب فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا كان الاحتياط في الطواف ان يكون وراءه
قوله ويرمل في الثلاثة الاول الرمل ان يهز في مشيه الكتفين وهو مع الاضطباع وهو ان يجعل رداءه على
[illegible] وكان سببه اظهار الجلادة للمشركين حين قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عم
وبعده ويمشي في الباقي على هينته وهذا معنى قوله فقط على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله عم قوله من الحجر الى الحجر
اي الرمل من الحجر الاسود الى الحجر الاسود [illegible] انه عم رمل في الثلث الاول من الحجر الى الحجر فان زحمه الناس في الرمل قام فاذا
وجد مسلكا رمل لان الرمل سنة الطواف وليس له بدل فيقوم حتى يأتي بها على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال
بدل له فاذا تعذر الاستلام اكتفى بالاستقبال قوله ويستلم الحجر كلما مر به ان استطاع لان اشواط الطواف
كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر كلما مر به فان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر
وهلل على ما ذكرنا ويستلم الركن اليماني وهو حسن اي يستحب في قول ابي حنيفة وعن محمد انه سنة ولا يستلم غيرهما فان
النبي عم كان يستلم هذين الركنين اي الركن اليماني والحجر الاسود ولا يستلم غيرهما وهو الركن العراقي والشامي واليمني
خلاف الشامي لانهما بلاد على يمين الكعبة والنسبة اليها يمني بتشديد الياء او يمان بالتخفيف على تعويض الالف
من احدى يائي النسبة كذا في المغرب قوله ويختم الطواف باستلام الحجر لانه عم فعل كذلك ثم صلى شفعا يجب بعد كل اسبوع
عند المقام او غيره [illegible] من المسجد مقام ابراهيم عم وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه فيصلي عنده
ركعتين او حيث تيسر من المسجد وهو واجب عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عم وليصل
الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب ويكره ان يجمع بين اسبوعين من الطواف قبل ان يصلي في قولهما وقال
ابو يوسف لا بأس اذا انصرف عن وتر ثلاثة اسابيع او خمسة او سبعة لان عائشة رض طافت ثلاثة اسابيع ثم صلت

لكل اسبوع ركعتين ولو انصرف عن شفع يكره عندهم كذا في المبسوط الاسبوع سبعة اطواف كذا في المغرب قوله ثم عاد واستلم الحجر لانه روي
ان النبي عم لما صلى ركعتين عاد الى الحجر والاصل ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي
يفتتح به لان السعي مرتب على الطواف ولكان متصلا بالطواف والشرط ان يختم بين كل شوطين فكذا بين الطوافين والسعي فكل الختم طواف
بالاستلام الحجر فكذا بالاستلام الحجر فاما اذا لم يكن بعده سعي فلا يعود الى استلام الحجر فيه بعد الصلوة لان الطواف الذي ليس بعده سعي عبادة ٧ يفتتح السعي خ
قد تم فراغه منها حين فرغ من الركعتين فلا معنى للعود الى ما بدا به الطواف قوله وخرج الى الصفا من المسجد الحرام فيصعد
الصفا ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي عم ويرفع يديه ويدعو بحاجته لما روي انه عم صعد الصفا حتى اذا نظر الى
البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله وروى جابر رض لما صعد الصفا استقبل وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له ٧ وله الحمد يحيي ويميت ٧ له الملك خ
وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بعده ثم قرا مقدار خمس وعشرين آية من
سورة البقرة ولان الثناء والصلوة يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء
وانما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود وذكر في التحفة والمفيد ان الحاج اذا طاف طواف اللقاء والتحية
للبيت فالافضل له ان لا يسعى بين الصفا والمروة لان طواف اللقاء سنة والسعي واجب فما ينبغي ان يجعل الواجب تبعا للسنة
ولكن يؤخر الى طواف الزيارة لانه ركن والواجب يجوز ان يكون تبعا للفرض وانما اخر السعي عن طواف اللقاء فانه لا يرمل فيه
وانما الرمل سنة في طواف يعقبه سعي عرفناه بالنص بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ولكن العلماء رخصوا اتيان السعي
عقيب طواف اللقاء لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فكان فيه تخفيف
بالناس قوله ثم ينحط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين ويصعد عليها ويفعل ما فعل على الصفا وفي نسخة صدر الشريعة ويفعل
فعله على الصفا يعني ٧ نحو المروة ويمشي على هينته فاذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هينته حتى ياتي ٧ ينحط خ
المروة فيصعد عليها ويفعل ما فعل على الصفا من التهليل والتكبير والصلوة على النبي عم والدعاء بحاجته لما روي ان النبي عم
نزل من الصفا وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة
اشواط قوله يفعل هكذا سبعا يبدأ بالصفا ويختم بالمروة يعني يطوف بين الصفا والمروة سبعة اشواط هكذا ابتداء
الشوط الاول من الصفا ويختم الشوط السابع بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط فذهابه من الصفا الى المروة شوط
ورجوعه من المروة الى الصفا شوط آخر وذكر الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر
الرجوع ولا يجعل ذلك شوطا آخر والاصح ما ذكرنا لان رواة نسك رسول الله عم اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط
وعلى ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا كذا في المبسوط فاذا فرغ من السعي يدخل المسجد ويصلي ركعتين كذا
في فتاوى قاضي خان وانما يبدأ بالصفا لقوله عم ابدؤا بما بدأ الله به ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس
بركن وقال الشافعي انه ركن لقوله عم ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا والمكتوب يكون ركنا فرضا كالصوم
ولنا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقوله من شعائر الله يقتضي ان يكون علما من اعلام الدين وذا
بالرخصة او الوجوب ولا جناح ينفيهما لانه يستعمل في مباح يسع تركه وتركنا ظاهره في الايجاب اجماعا فبقي ما وراه
بالرخصة كما هو او نقول الاية يقتضي الرخصة والآية يقتضي الاباحة فجعلنا بين الرخصة والمباح وهو

الوجوب

الواجب وما رواه دليلنا لان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به لكن الدليل لما كان من اخبار الاحاد جعلناه واجبا
لثبت الحكم بقدر دليله كما قلنا في الفاتحة وغيرها وقوله كتب اي فرض كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
فان هذه الاية نزلت في الوصية في حق من ليس باهل للاستحقاق للارث بالكفر لانهم كانوا حديث عهد بالاسلام يسلم
الرجل ولا يسلم ابوه وقرابته والاسلام قطع الارث فشرع الوصية بينهم لقضاء حق القرابة من حيث القرب
وعلى هذا لم يكن الاية منسوخة قوله ثم يقيم بمكة محرما لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله ذكر هذا احترازا
عن قول ابن عباس رض فانه قال يحلق ويتحلل والصحيح حديث جابر انه قال خرجنا مع رسول الله عم في حجة الوداع لبينا
بالحج ومنا من اهل بعمرة فكنت ممن اهل بالعمرة فدخلنا مكة صبيحة رابعة من ذي الحجة فلما طفنا بالحجة
وسعينا امر رسول الله عم من اهل بالحج بالاحلال واحللنا واوقعنا النساء والجواب انه منسوخ كان ذلك في الابتداء وما في نسخة بالواو خ
قوله فطاف بالبيت نفلا ما شاء لانه كالصلوة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه المنطق فمن
نطق فلا ينطق الا بخير والصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر فكذا الطواف الا انه
لا يسعى عقيب هذه الاطوفة في هذه المدة لان السعي في الحج لا يجب الا مرة اذ الامر لا يقتضي التكرار وقد اتى به
فلو سعى بعد ذلك لكان متنفلا بالسعي والتنفل به غير مشروع ويصلي لكل اسبوع ركعتين وهي ركعتا الطواف
لما بينا قوله وخطب الامام سابع ذي الحجة وعلم فيها المناسك ثم التاسع بعرفات ثم الحادي عشر بمنى اي خطب في
الحج ثلث خطب احديها قبل يوم التروية بيوم فيعلمهم كيفية الاحرام بالحج وكيفية الخروج الى منى وكيفية التوجه الى
الى عرفات وكيفية النزول بها والصلوة بعرفات والافاضة والثانية يوم عرفة بعرفات يعلمهم فيها ما يحتاجون
اليه في هذا اليوم وفي يوم النحر والثالثة بمنى اليوم الحادي عشر وهو ثاني ايام النحر يعلمهم فيه بقية ما يحتاجون اليه من امور
المناسك فيفصل بين كل خطبتين بيوم وقال زفر يخطب يوم التروية بمنى ويوم عرفة بعرفات ويوم النحر بمنى
لان يوم التروية يوم الحج ويوم عرفة يوم يقف ويوم النحر يطوف بالبيت وفرايض الحج هذه الاشياء فيخطب في كل يوم
بما يتوكى منها ولنا ان الغرض من الخطبة التعليم فينبغي ان يفصل بين كل خطبتين بيوم ليكون انفع والحج ٧ لان الخليفة خ
وسمي اليوم الثامن يوم التروية لان الحاج يروون ابلهم فيه ترويه وقيل من التفكر ٧ في ما رأى ابراهيم عليه كان يتفكر في
النهار ان رؤياه الحق ام لا كذا في المبسوط والبكري قوله ثم خرج غداة التروية الى منى ومكث بها الى صبح عرفة
يعني يخرج من مكة الى منى بعد صلوة الفجر بمكة يوم التروية فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة لما روي ان النبي عم صلى
الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم
راح الى عرفات ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ومر بمنى اجزاه لانه لا يتعلق
بمنى في هذا اليوم اقامة نسك ولكنه اساء في تركه الاقتداء برسول الله عم قوله ثم منها الى عرفات اي يتوجه من ٧ ثم خ
منى بعد صلوة الفجر يوم عرفة الى عرفات فيقيم بها لما روينا قوله وكلها موقف الا بطن عرنة لقوله عم عرفات كلها
موقف وارتفعوا عن بطن عرنة وهو واد بحذاء عرفات بين يسار القبلة عم فيه العلمان وسمي عرفات بعرفات

وارتفعوا

لتعارف الناس في ذلك المجمع اذا شهدوه وقيل لانها سميت بها لان آدم عم عرف هناك حواء وقيل انما سميت بها
لان جبريل عم قال لابراهيم عم لما اراه المناسك اعرفت قال نعم وقيل انما سميت بذلك لان الناس يعترفون بذنوبهم
فيها في موقفهم قوله واذا زالت الشمس يصلي الامام بالناس يوم عرفة خطب الامام اي الامام الاعظم وهو الخليفة او نايبه خطبتين
كما في الجمعة اي في الفصل بين الخطبتين بجلسة لا في كونهما بعد الصلوة فان محله الخطبة قبل الصلوة ويعلم فيها اي في الخطبة
المناسك اي الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال مالك يخطب خطبتين بعد الصلوة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد ولنا ما روينا ولان المقصود منها
تعليم المناسك والجمع بين الصلوتين من المناسك فيقدم الخطبة عليه ولانهم بعد الفراغ من الصلوة يتفرقون في
الموقف فلا يجتمعون لاستماع الخطبة وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما
في الجمعة وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام لان هذا الاذان لاداء الظهر كما في ساير الايام ولنا انه
عم لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه فاذا فرغ من الخطبة اقام المؤذن لانه اوان الشروع
في الصلوة كما في الجمعة قوله ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين وقد ورد النقل المستفيض
باتفاق الرواة بالجمع بين الصلوتين وفيما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلاهما باذان واقامتين ثم بيانه انه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته
المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس ولا يتشاغل الامام ولا القوم بالتنفل والتطوع فيما بينهما باشتغا
فان تشاغلوا بذلك اعاد المؤذن اذان العصر وعن الامام بالنبي ادائهما كما في ساير الايام وفي الذخيرة
والمحيط ويصلي الامام بهم العصر في وقت الظهر من غير ان يتنفل بين الصلوتين بالنفل غير سنة الظهر لان
تقديم العصر على وقته ليوصل الى المقصود وهو الوقوف فلذا لا يشتغل بالنفل فيما بينهما ليحصل هذا المقصود اولى ليوصل
ولو تطوع بين الصلوتين كره واعاد اذان العصر في ظاهر المذهب وعن محمد لا يعيد لان الوقت قد جمعهما
فيكفيهما اذان واحد كالفوايت وجه الظاهر ان اشتغاله بالنفل او بعمل آخر يقطع فور الاذان فيعيد
للعصر فان صلى بغير خطبة جاز لان هذه الخطبة ليست بفريضة قوله ومن شرطها الامام والاحرام فيهما اي شرط
الامام الاكبر والاحرام في الصلوتين للجمع بين الصلاتين عند ابي حنيفة وعندهما احرام الحج لا غير وعند
زفر الامام والاحرام شرط في العصر خاصة وعند الشافعي جواز الجمع معلق بالسفر لا غير قوله فلا
يجوز العصر للمنفرد في احدهما ولا لمن صلى الظهر وحده بجماعة ثم احرم قوله في احدهما اي في احد المذكورين
وهما الظهر والعصر يعني لو صلى الظهر وحده صلى العصر في وقته وكذا لو صلى الظهر مع الامام لم يصل العصر منفردا في رحله
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد وآن في يجمع بينهما المنفرد لان الجمع بين الصلاتين للحاجة الى
امتداد وقت الوقوف اذ الموقف هبوط وصعود لا يمكن تسوية الصفوف فيه فيحتاجون الى الخروج منه
والاجتماع لصلوة العصر فينقطع وقوفهم وامتداد الوقوف الى غروب الشمس واجب فيجوز الجمع بينهما
للحاجة اليه والمنفرد والذي يصلي مع الامام في هذا سواء ولابي حنيفة ان المحافظة على الوقت فرض

ادكم
والذي

بالنص

بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر
بعدما تفرقوا في الموقف لا لما ذكروا اذ لا منافاة بين الوقوف والصلوة فان المصلي واقف فلا ينقطع وقوفه بالاشتغال بالصلاة
عند ابي حنيفة والامام شرط في الصلاتين جميعا وقال زفر في صلوة العصر خاصة حتى لو فاته الظهر مع الامام فادرك
العصر معه لم يجمع عند ابي حنيفة وعند زفر يجمع بينهما لانه هو المغير عن وقته واشتراط الامام لوقوع التغيير فيختص بما يقع
فيه التغيير قوله الا استثناء من قوله فلا يجوز العصر الخ ولا يجوز العصر لمن صلى الظهر بجماعة ثم احرم الا في وقته يعني
اذا صلى الحلال الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجز وعند زفر يجوز له ما مر ولابي حنيفة ان التقديم
على خلاف القياس عرف شرعا فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر
عليه ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديما للاحرام على وقت الجمع وفي اخرى يكتفي بالتقديم على الصلوة
لان المقصود هو الصلوة قوله ثم ذهب الى الموقف يغتسل سنة صفة لنكرة قبله اي ثم ذهب الامام بعد صلوة العصر الى
الموقف وهو المسمى بالموقف الاعظم فيقف بقرب جبل الرحمة والقوم معه لان النبي صلعم راح الى الموقف عقيب الصلوة وسن
الاغتسال قبل الوقوف ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعيدين وعند الاحرام قوله ووقف الامام على ناقته
بقرب جبل الرحمة مستقبلا ودعا بجهد وعلم المناسك قوله بجهد بفتح الجيم اي بجد ومبالغة يعني ينبغي للامام ان
يقف بعرفة على راحلته مستقبل القبلة وهكذا ساير الناس لانه عم وقف على راحلته وجعل نحرها الى بطن
المحراب فوقف عليها مستقبل القبلة يدعو وفي الحديث خير الموقف ما استقبلت به القبلة وان وقف على
قدميه جاز والاول افضل لما بينا ويجتهد في الدعاء لانه عم اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في
الدماء والمظالم روى عن علي رض انه عم قال افضل دعائي ودعاء الانبياء قبلي بعرفات لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري
نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري ويعلم الناس المناسك لما ذكرنا غير مرة قوله ووقف الناس خلفه اي خلف
الامام بقربه مستقبلين سامعين قوله لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا وهذا بيان الافضلية لان عرفة كلها موقف على ما ذكرنا
قوله واذا غربت اتى مزدلفة يعني اذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هينتهم حتى يأتوا المزدلفة
لان النبي صلعم دفع اي ذهب وساق المركب بعد غروب الشمس ولان فيه اظهار مخالفة المشركين وكان عم يمشي على
راحلته في الطريق على هينته فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزاه لانه لم يفض من
عرفة والافضل ان يقف في مقامه كيلا يكون آخذا في الافاضة قبل وقتها لان السعي الى العبادة كالشروع فيها
كما في الجمعة ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا بأس به لما روي ان عائشة
رضي الله عنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت قوله وكلها موقف الا وادي محسر طلق له عم
وللمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر بكسر السين وتشديدها وهو موضع بين مكة وعرفات قوله
ونزل عند جبل قزح وهو غير منصرف للعدل والعلمية بضم القاف وفتح الزاء يعني اذا اتى مزدلفة فالافضل ان يقف بقرب

لانه لم يفض من عرفة

الجبل الذي عليه ميقدة يقال له قزح لانه عم وقف عند هذا الجبل وكذا عمر رض ويتحرز في النزول عن الطريق كيلا يتضرر
بالمارة فينزل عن يمين الطريق او يساره ويستحب ان يقف وراء الامام لما بينا في الوقوف بعرفة وسميت
المزدلفة بها لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الآخرين اي جمعناهم وقيل من الازدلاف بمعنى التقرب
وسميت بها لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة من عرفات وقيل انما سميت بها لان حواء ازدلفت الى آدم فيها
كذا في المناسك البزدوية **قوله** ويصلي العشائين باذان واقامة يعني ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء في وقت
العشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضي الله عنه
ان النبي صلعم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة
لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام ولا يتطوع بينهما لانه يخل بالجمع ولو تطوع او تشاغل بشيء اعاد الاقامة
لوقوع الفصل وكان ينبغي ان يعيد الاذان كما قال زفر اعتبارا بالجمع بعرفة الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما
روي ان النبي عم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى اي اكل العشاء ثم افرد الاقامة للعشاء ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع
عند ابي حنيفة لان المغرب مؤخرة عن وقتها ولو اخر لعذر آخر جاز القضاء منفردا كذا هنا بخلاف الجمع بعرفة لان
العصر مقدم على وقته المعهود فيقتصر على مورد الشرع **قوله** واعاد مغربا اداه في الطريق او بعرفات ما لم يطلع الفجر لا بعده
اي لا يعيد بعد طلوعه قوله اداه صفة نكرة واقعة قبله يعني من صلى المغرب في الطريق لم يجز عند ابي حنيفة ومحمد وعليه
اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزيه وقد اساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى المغرب بعرفات لابي يوسف انه
اداها في وقتها فلا تجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي انه عم
قال لاسامة رضي الله عنه في طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت الصلوة وهذا اشارة الى ان التاخير
واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما
واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة **قوله** وصلى الفجر بغلس يعني اذا طلع الفجر من اول يوم النحر يصلي الامام
بالناس الفجر بغلس وهو ظلمة آخر الليل لرواية ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس
ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة **قوله** ثم وقف ودعا اي ثم وقف الامام ووقف الناس
معه ودعا لان النبي عم وقف في هذا الموقف يدعو حتى روي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ما استجيب دعاؤه لامته
في الدماء والمظالم بالرفع بان يرضي الخصوم بالازدياد في مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم في الدماء والمظالم
ما استوجب المغفرة من هذا من عليه الدماء والمظالم **قوله** وهذا واجب لا ركن وهذا البعض نسخة صدر الشريعة يعني ان
الوقوف في مزدلفة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم وقال الشافعي انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله
عند المشعر الحرام امرنا بالذكر عند المشعر الحرام وهو المزدلفة فاقتضى فرضية المأمور به فرضية الامر وذا ما ذكر
او شرع الا فيه وهو الوقوف والآن وليس مراد فتعين الثاني ولنا قوله عم من وقف معنا هذا الموقف وقد كان
افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وبهذا يثبت الوجوب لا الركنية لانه خبر الواحد وقد صح انه

ما يلحقه [illegible]

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما قدمهم والمذكور في النص الذكر وهو ليس بركن اجماعا فاذا لم
يكن المأمور به ركنا لما ثبت بعضنا او لحيان لا يكون ركنا ولو تركه بعذر بان كان به علة او ضعف او كانت امرأة تخاف
الزحام فلا شيء عليه لما ذكرنا **قوله** واذا اسفر اتى منى يعني اذا اسفر جدا افاض الامام والناس معه قبل ان تطلع الشمس
حتى يأتوا منى لان النبي عم وقف بالمشعر الحرام حتى اذا كادت الشمس تطلع دفع وكذا ذكر في القدوري واذا طلعت
الشمس افاض الامام مسائل او غلط فيما وتأويله انه اراد به واذا قربت الى الطلوع **قوله** ورمى جمرة العقبة من بطن
الوادي سبعا حذفا قوله سبعا نصب بنزع الخافض وقوله حذفا نصب على المصدر لانه نوع من انواع الرمي فانه رمي الحصاة بالاصابع
اي رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات حصاة حصاة بالاصابع يعني فاذا اتى الامام منى يبتدئ بجمرة العقبة
فيرميها من اسفل الوادي بسبع حصيات مثل حصى الحذف لان النبي عم لما اتى منى لم يعرج على شيء حتى
رمى جمرة العقبة وقال عم عليكم بحصى الحذف لا يؤذي بعضكم بعضا والمقصود اتباع سنة الخليل عليه السلام وبهذا القدر يحصل
المقصود ولو رمى باكبر من حصى الحذف جاز لحصول الرمي غير انه لا يرمي بالكبار من الاحجار لئلا يتأذى به غيره ولو رماها من
فوق العقبة اجزاه لان ما حولها موضع النسك والافضل ان يكون من بطن الوادي لما بينا وكيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه
اليمنى ويستعين بالمسبحة ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة اذرع كذا روى الحسن عن ابي حنيفة
لطرحها لان ما دون ذلك يكون طرحا ولو طرحها اجزاه لانه رمى الى قدميه الا انه مسيء لمخالفة السنة ولو وضعها وضعا لم يجزه لانه
ليس برمي ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقعت بعيدا منها
لا يجزيه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه الافعال
لا عين الحصيات فاذا اتى بفعل واحد لا يكون الا عن حصاة واحدة ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند
الجمرة فان ذلك يكره لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر فيتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزاه لوجود الفعل
فعل الرمي ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا للمأثور
ورد به الاثر فان ما لا يعقل المعنى فيه انما يحصل الامتثال بعين المنصوص ولكنا نقول المنصوص عليه فعل الرمي
وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة لانه يسمى نثارا **قوله** وكبر بكل منها اي كبر عند كل
من الحصيات لما روي عن سالم بن عبد الله انه لما اراد الرمي وقف في بطن الوادي وجعل يقول عند رمي كل حصاة بسم
الله والله اكبر اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا وسعيا مشكورا هكذا حدثني ابي عن رسول الله صلعم ولو سبح مكان
التكبير اجزاه لحصول الذكر وهو من آداب الرمي ولا يقف عندها لان النبي صلعم لم يقف عندها **قوله** وقطع التلبية باولها
اي ويقطع الامام وغيره تلبيته مع اول الحصاة رمى بها جمرة العقبة لما روى جابر ان النبي عم قطع التلبية عند
اول حصاة رمى بها جمرة وعند مالك يقطع اذا رجع من عرفات لما روى اسامة بن زيد انه عم قطع التلبية عند الافاضة
من عرفات **قوله** ثم ذبح ان شاء ثم قصر وحلقه افضل لما روي عن رسول الله عم انه قال ان اول نسكنا هذا في هذا اليوم ان
نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما ثم الحلق من محظورات

فيتقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمشيئة لان الدم الذي يأتي به المفرد تطوع والكلام في المفرد والحلق افضل لقوله عم رحم الله المحلقين قيل والمقصرين فقال ايضا رحم الله المحلقين حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد ظاهر في الدعاء ثلث مرات للمحلقين فدل انه افضل ظاهر ابن تابع حين قال ثلث مرات رحم الله المحلقين من ظاهر بين الثوبين اذا لبس احدهما فوق الآخر ولان الحلق اكمل في قضاء التفث وهو المقصود وفي التقصير بعض التقصير فاشبه الاغتسال مع الوضوء ويكتفي في الحلق بربع الرأس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله صلعم والتقصير ان يأخذ من رؤوس شعره مقدار الانملة قوله وحل له كل شيء الا النساء وقال مالك الا الطيب ايضا لانه من دواعي الجماع ولنا قوله عم فيه حل له كل شيء الا النساء وهو مقدم على القياس ولا يحل الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي لانه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال والرمي ليس بمحلل عندنا وقال الشافعي يحلل لتوقته بيوم النحر كالحلق فكان بمنزلة التحلل ولنا انه لو كان محللا لكان جناية في غير اوانه كالحلق والرمي ليس بجناية في غير اوانه فلا يقع التحلل لا يقع بالطواف ولكن التحلل بالحلق ان بقي قوله ثم طاف للزيارة يوما من ايام النحر سبعة ايام يتوجه من منى الى مكة من يومه ذلك او من الغد او من بعد الغد فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة اشواط لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى ووقت طواف الزيارة ايام النحر لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح قال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا بالبيت العتيق فكان وقتهما واحدا قوله بلا رمل وسعي ان كان سعى قبل اي قبل طواف الزيارة والا فعلهما اي وان لم يكن سعى قبله فطاف للزيارة مع الرمل والسعي يعني اذا كان سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولم يسع وان لم يرمل في هذا الطواف وسعى بعده لان السعي ما شرع الا مرة والرمي ما شرع الا مرة في طواف بعده سعي قوله واول وقته اي وقت طواف الزيارة بعد طلوع فجر يوم النحر لان ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه وانما يدخل وقته بعد انتهائه وقته قوله وهو فيه افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ايام النحر ثلثة افضلها اولها قوله وحل له النساء اي وحل له النساء بعد طواف الزيارة بالحلق السابق اذ هو المحلل لا الطواف الا انه اخر عمله في حق النساء حتى يطوف قوله وان اخره اي طواف الزيارة عنها اي عن ايام النحر لما بينا انه موقت بها كره قوله ثم اتى منى اي جاء الى منى بعد طواف الزيارة فيقيم بها لان النبي عم رجع اليها كما روينا ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى قوله وبعد زوال ثاني النحر رمى الجمار الثلث اي المواضع التي ترمى فيها يبتدئ بما يلي المسجد اي يبتدئ بالجمرة التي تلي مسجد الخيف وهو المسجد الذي بمنى عائشة رضي الله عنها ثم يكبرات ثم يرمي بالجمرة التي تلي المسجد الخيف وهي الجمرة الوسطى ثم بالعقبة سبعا سبعا اي يرمي الاولى بسبع حصيات ثم الوسطى كذلك ثم العقبة كذلك ويكبر بكل رمي كل حصاة هكذا روى جابر رضي الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ووقف بعد رمي بعده رمي فقط ودعا اي يقف بعد الجمرة الاولى والوسطى في المقام الذي يقف فيه الناس فيحمد الله تعالى ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو لحاجته ويرفع يديه حذاء منكبيه ويجعل باطن كفيه نحو السماء كما هو السنة في الادعية والاصل فيه قوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن منها عند المقامين وعند الجمرتين اي الاولى والوسطى والمراد برفع اليدين الرفع للدعاء وينبغي للحاج ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواطن قال النبي عم اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج والاصل ما ذكره المصنف ان كل رمي بعده رمي يقف بعده لانه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه

لانه

فلا يكون محللا كما قبل طواف الزيارة في حق النساء ومع هذا ظهر ليس بجناية في غير اوانه

ای طواف الزيارة

ای ايام النحر

قوله وكره وهذا عند ابي حنيفة وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله تعالى

بعده

لانه يكون ادبه وكل رمي ليس بعده رمي لا يقف لانه فرغ من العبادة فلا يأتي بعده بالدعاء ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة في يوم النحر ايضا لانه ليس بعد رمي قوله ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك اي يفعل في غد اذا جاء الغد رمى الجمار الثلث بعد زوال الشمس كذلك ثم بعده اي بعد غد من يوم النحر وان اقام الى الغد وهو آخر ايام التشريق رمى الجمار بعد زوال الشمس كذلك لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه الآية اي من تعجل فنفر بعد رمي الجمار الثلث في اليوم الثاني من ايام التشريق فلا اثم عليه ومن تأخر اي من اقام حتى يرمي في اليوم الثالث من ايام التشريق فلا اثم عليه قيل كان اهل الجاهلية منهم من جعل التعجل اثما ومنهم من جعل التأخر اثما فورد النص بنفي المأثم عنهما لمن اتقى متعلق بهما جميعا اي ذلك التخيير ونفي الاثم عن المتعجل والمتأخر لاجل الحاج المتقي لئلا يتخالج في قلبه شيء منهما فيحسب ان احدهما يرهق صاحبه الاثم في الاقدام وانما خص المتقي لان ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه ولانه هو المنتفع دون ما سواه لانه هو الحاج على الحقيقة كقوله تعالى ذلك خير للذين يريدون وجه الله قوله وهو احب اي المكث احب لانه عم صبر حتى رمى الجمار الثلث في اليوم الرابع وقد يقع التخيير بين الفاضل والمفضول كالمسافر خير بين الصوم والفطر مع ان صومه افضل قوله وان قدم الرمي فيه على الزوال جاز اي وان قدم في اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز اعتبارا باليوم الثاني والثالث ولا تفاوت الا في رخصة النفر فاذا لم يترخص التحق بايام الرمي ومذهبه مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا ارتفع النهار من آخر ايام التشريق جاز الرمي واعتبار آخر الايام باولها فكما يجوز الرمي في اليوم قبل الزوال فكذلك في اليوم الآخر لانه لما جاز ترك الرمي في اليوم الرابع اصلا فلان يجوز قبل الزوال اولى قوله وله النفر قبل طلوع فجر الرابع لا بعده النفر خروج الحاج من منى يعني ان وقت النفر في اليوم الثالث قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع فاذا طلع الفجر لم يكن له ان ينفر لدخول وقت الرمي وفيه خلاف الشافعي فان عنده ينقطع خيار النفر بغروب الشمس من اليوم الثالث قوله وجاز الرمي راكبا لان الرمي هو المقصود يتحقق من الراكب كما يتحقق من غيره قوله وفي الاولين ماشيا افضل وفي نسخة صدر الشريعة اي الرمي في الجمرة الاولى والوسطى ماشيا افضل لا العقبة اي لا يفضل الرمي في العقبة ماشيا وفي نسخة صدر الشريعة ليس لا العقبة والحاصل ان كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا اذ بعده وقوف ودعاء والماشي اقدر على الوقوف على سبيل التمام ودعاؤه اقرب الى التضرع والخشوع والآخر يرميه راكبا لانه لا يقف عندها وحكي عن ابراهيم بن الجراح انه قال دخلت على ابي يوسف في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطأت فقلت راكبا فقال اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي روى جابر ان النبي عم رمى الجمار كلها راكبا انما فعله ليكون

التحق

وفي نسخة من صدر لا العقبة

مما يحفظ

الشهر للنسكين حتى يتعقد وابو حنيفة يجعلها يتعقد وعنه الآثري التابعي انه قال حجوا اخذا عن مناسككم فلا ادري
لعلي لا احج بعد هذا العام كذا في المبسوط **قوله** ولو قدم ثقله الى مكة واقام بمنى للرمي كره الثقل بفتحتين
متاع المسافر واهله لما روي ان عمر رض كان يمنع منه ويؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه والتفرغ للعبادة
اقرب الى الاخلاص **قوله** واذا نفر اي من منى الى مكة نزل بالمحصب وهو موضع بقرب مكة يقال له الابطح وهي
ارض ذات حصى والتحصيب النزول به ذكره شرح اي نفر البغدادي التحصيب نسك وذكر في المبسوط
التحصيب سنة عندنا حتى لو تركه يصير مسيئا وقال الشافعي انه ليس بسنة يستحب لنا ما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام
نزل بالابطح اراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به لما اخرجه من الغيظ والنفر وارادة المشركين فيكون
النزول سنة **قوله** ثم طاف للصدر سبعة اشواط بلا رمل وسعي ويسمى طواف الوداع وطواف اخر عهد بالبيت
لانه يودع البيت ويصدر به عنه ولا رمل ولا سعي عليه لما بينا انه شرع مرة واحدة **قوله** وهو اي طواف الصدر
واجب خلافا للشافعي لانه لو كان واجبا لم المكي وغيره ولنا قوله عم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف
يجوز رفع الآخر ونصب الطواف ويجوز عكسه ايضا **قوله** الا على اهل مكة اي الطواف الصدر واجب
على الجميع الا على اهل مكة فانه ليس على اهل مكة بواجب ولا بسنة ذكره في العناية وغيره من الكتب وليس
على اهل مكة الصدر لانهم لا يصدرون ولا يودعون وفي نسخة صدر الشريعة ليس وهو واجب الا على اهل مكة
قوله ثم شرب من زمزم اي بعد تقبيل العتبة اي بعد تقبيل العتبة واتيانه الملتزم والصاقه خده بجدار الكعبة
يأتي زمزم فيشرب ويصب على جسده ويقول اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء
برحمتك يا ارحم الراحمين كذا في المحيط لما روي انه عم استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر
قوله وقبل العتبة ووضع صدره ووجهه على الملتزم يعني ان تمكن من ذلك وهو ما بين الحجر الاسود
الى الباب وتشبث بالاستار اي باستار الكعبة ساعة ودعا مجتهدا ويبكي ويرجع القهقرى
اي ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد
ويقول عند رجوعه آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم
الاحزاب وحده ولا شيء بعده الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله اللهم
كما هديتنا لهذا فتقبله ولا تجعله آخر العهد منا وارزقنا العود حتى ترضى برحمتك يا ارحم الراحمين
ثم ذكر بيان تمام الحج الذي اراده رسول الله عم بقوله من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه
كذا في المبسوط ويستحب بعد ذلك ان يأتي المدينة فيدنو الى قبر النبي صلى الله عليه وسلم فيقوم بين
القبر والمنبر ويستقبل القبلة ويصلي على النبي عم ويسلم على صاحبيه ويقول اللهم رب البيت والبلد
الحرام والركن والمقام والمشعر الحرام بلغ روح محمد منا التحية والسلام اللهم اعط محمدا الوسيلة
والفضل والفضيلة اللهم اوردنا حوضه واسقنا بكأسه شرابا مريئا واجعلنا من رفقائه
يوم القيامة برحمتك يا ارحم الراحمين **قوله** ويسقط طواف القدوم عمن وقف بعرفة قبل دخول مكة
يعني اذا لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف سقط عنه طواف القدوم لان طواف القدوم شرع على وجه

يترتب

يترتب عليه افعال الحج فلا اتيان به على غير ذلك الوجه لا يكون سنة **قوله** ولا شيء عليه بتركه اي بترك طواف القدوم لانه سنة
وبترك السنة لا يجب الجابر كما في الصلوة **قوله** ومن وقف بعرفة ساعة من زوال يومها اي يوم عرفة الى طلوع صبح يوم
النحر جواب هذا الشرط قوله فقد حج يعني من ادرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم
النحر فقد ادرك الحج واول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روي ان النبي عم وقف بعد الزوال وهذا
بيان اول الوقت فعلا وقال عم من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وهذا
بيان آخر الوقت ومالك كان يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا
ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزأه عندنا لقوله عم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار
فقد تم حجه ذكر بكلمة او وهي للتخيير وقال مالك لا يجزيه الا ان يقف في اليوم وجزء من الليل لانهما وقت الوقوف
فلا يجوز اخلاؤهما عنه ولنا ما روينا والزيادة عليه بالرأي لا يجوز **قوله** او اجتاز نائما او مغمى عليه او جهل انها عرفة
او جهل انها عرفة فقد صح يعني من اجتاز بعرفة نائما او مغمى عليه او لا يعلم انها عرفة جاز عن الوقوف لان ما هو الركن قد وجد
وهو الوقوف ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم وهو الامساك بعد النية يتأدى منهما وهذا لانه عم
قال من وقف بعرفة فقد تم حجه علق تمام الحج بمطلق الوقوف سواء وجد عن قصد او لا عن قصد والمجتاز لا يخلو عن قليل
وقفة بخلاف الصلوة لانها لا تبقى مع الاغماء لفوات الشرط وهو الطهارة والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط
لكل ركن ومن اغمي عليه فاهل عنه اي احرم عنه رفقاؤه جاز عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز ولو امر انسانا بان يحرم عنه
اذا اغمي عليه او نام فاحرم المأمور عنه صح بالاجماع حتى اذا افاق واستيقظ واتى بافعال الحج جاز لهما انه لم يحرم
بنفسه ولا اذن لغيره به وهذا لانه لم يصرح بالاذن والدلالة تتوقف على العلم بان الامر بالاحرام يجوز وجواز الاذن
بالاحرام عن غيره بما لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا وله ان عقد
الرفقة عند الخروج الى السفر استعانة بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر
وما يعجز عن مباشرته بنفسه وهو محتاج اليه معلوم اجماعا فكان العلم ثابتا بالنظر اليه فكان بذلك اذنا له دلالة والاذن
دلالة كالاذن صريحا كمن نصب القدر على الكانون وجعل فيه اللحم واوقد النار تحته فجاء واحد وطبخه لوجود
الاذن دلالة واقرب منه شرب ماء السقاء واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امر به صريحا ثم قيد بالكتاب
بانه اهل عنه رفيقه ولو اهل عنه غير رفيقه ما حكمه قال الشيخ الامام ابو عبد الله الجرجاني وكان الجصاص يقول لا يجوز
ثم رجع وقال يجوز ولا يختص بذلك رفقاؤه بل هم وغيرهم في ذلك سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل
هذا من باب الاعانة قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وفي هذا الرفقاء وغيرهم سواء كذا في الفوائد الظهيرية
قوله ومن لم يقف اي بعرفة فيها اي في الساعة المذكورة فات حجه يعني من فاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد
فاته الحج لما ذكرنا ان وقت الوقوف ينتهي اليه **قوله** فطاف وسعى وتحلل وقضى من قابل اي وقضى في اشهر الحج الحاصل
من عام مقبل لقوله عم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والمرأة كالرجل يعني ان
المرأة في جميع الاحكام المذكورة كالرجل لانها مخاطبة كالرجل لان الخطاب لهما قوله تعالى ولله على الناس حج البيت

من الفلاح الجميلة لا يقع على الرجال والنساء جميعا فيدخلان في الخطاب لكنها لا يكشف رأسها لانها عورة قوله بكشف
وجهها اي بل يكشف وجهها لقوله عم احرام المرأة في وجهها اي اثر احرام المرأة في وجهها بالكشف كذا في النهاية قوله
ولو سدلت شيئا عليه اي ارسلت شيئا على وجهها وجافته عنه اي باعدته ذكر الشيخ عن وجهها جاز قالت عائشة رض
كنا في الاحرام مع النبي عم نكشف وجوهنا فاذا استقبلنا قوم سدلنا على عن ان يصيب وجوهها ولانه بمنزلة
الاستظلال بالمحمل وفي بعض النسخ ولو اسدلت مكان سدلت وذكر في المغرب ان اسدلت خطأ قوله ولا تلبي جهرا
لان صوتها عورة ورفع الصوت بالتلبية سنة فلا يترك الواجب للسنة قوله ولا تسعى بين الميلين الاخضرين وكذا الرمل
لان كل واحد منهما مخل بستر العورة وذكر الاخضرين على سبيل التغليب فان احد الميلين اخضر والاخر احمر كذا ذكره
الامام الكيسي وفي المغرب والصحاح المبلغ كلام العرب مقدار منتهى مد البصر وقيل للاعلام المبنية في طرق مكة اميال
لانها نقبت بمقادير مد البصر وكان الميلان الاخضران شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام
لا انهما منفصلان عنه وسميا علامة لموضع الهرولة في بطن الوادي بين الصفا والمروة وذكر في النهاية ولم يبق
اليوم بطن الوادي لان السيول كبسته ولا تحلق بل تقصر لما روي انه عم نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير
ولان حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجال قوله وتلبس المخيط كالقميص والخفين والقفازين لان في
تلبس الازار والرداء ينكشف بعض البدن عادة وهي مامورات باداء العبادة على الستر الوجه ولكن لا تلبس
المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر الا ان يكون قد غسل لان ما حل في حقها من اللبس كان للضرورة وفي لبس
المصبوغ نوع زينة فكذا بمنزلة الرجل وان هذا تزين وهو من دواعي الجماع وهي ممنوعة حين ذكرنا في الاحرام كالرجل
كذا في المحيط قوله ولا تقرب الحجر في الزحام لانها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان
تجد ذلك الموضع خاليا من الرجال قوله وحيضها لا يمنع نسكا الا الطواف يعني اذا حاضت امرأة عند الاحرام اغتسلت
واحرمت وصنعت كما يصنع الحاج غير انها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لقوله عم لعائشة رضي الله عنها حين حاضت
بسرف اصنعي جميع ما يصنع الحاج غير انك لا تطوفي بالبيت قوله بسرف هو موضع كثير على طريق المدينة ولان الطواف
في المسجد والوقوف في الفازة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيدا قوله ولو حاضت بعد الوقوف بسقط الصدر اي الحيض
بعد الوقوف وطواف الزيارة يسقط طواف الصدر بلا شيء عليها لان النبي عم رخص للنساء الحيض في ترك طواف
الصدر ولم يامرهن باقامة شيء مقامه قوله ومن قلد بدنة نفل او نذر او جزاء صيد بان قتل المحرم صيدا ثم وجبت
عليه قيمته فاشترى بتلك القيمة بدنة في سنة اخرى وقلدها الى مكة هكذا ذكره الامام العتابي في الجامع
الصغير ويحتمل ان يراد بجزاء صيد الحرم بان قتل الحلال شيئا في الحرم ووجبت عليه قيمته فاشترى بها بدنة
فقلدها حالة الاحرام وتوجه بها الى مكة يريد الحج قوله او نحوه اي او قلد نحو المذكور ارادت به البدنة للمتعة
او القران وذكر في الفوائد الظهيرية يريد به او جزاء الصيد للنقائص في الحج كما اذا طاف الزيارة جنبا
لكن هذا انما يظهر اثره في حق السنة القابلة على ما ذكرنا قوله يريد الحج اي يريد المقلد الحج وتوجه بالبدنة الى
مكة فقد صار محرما من غير ان يلبي لقوله عم من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار

الاجابة

الاجابة للدعوة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال
النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة او لحاء
شجرة والمقصود منها العلامة على كونها هديا وقد روي انه قلد بدنة بعروة مزادة وروي انه قلد هديه بنعل قوله
او بعث بها المتعة وتوجه معها بنية الاحرام فقد احرم قوله وتوجه بنية الاحرام فقد احرم متصل بالمسئلتين وقوله اشعارا
وجه القياس فيه انه عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما ووجه
الاستحسان ان هذا الهدي مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين
اداء النسكين وعن هذا المتعة قد يجب بالجناية قبل الوصول الى مكة بان احاب حينئذ في احرامه قبل ان يصل
الى مكة فيجب عليه الجزاء وهدي المتعة لا يجب الا في مكة لانه لا يجب الا عند الجمع بين النسكين وموضع النسكين مكة فكان
وجوبه بمكة ضرورة وحاصله ان هدي المتعة لما كان له زيادة اختصاص بمناسك الحج من هذه الوجوه كان التوجه اليه
مع نية الاحرام وان لم يدرك فاقيما مقام الادراك فكان كانه في الحقيقة محرم بالشرع فيما هو مختص بالمناسك كذا في النهاية
ثم اعلم ان مع هذا قيدا لا بد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج فان
حصلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدركه الهدي ويسير معه هكذا ذكر في الايضاح لان تقليد هدي المتعة في غير اشهر
الحج لا يعتد به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي هدي التطوع ما لم
يدركه ويسير معه لا يصير محرما كذا في الجامع الصغير لقاضي خان قوله ولو اشعرها اي شق سنامها ليعلم انها هدي او
جللها اي القى الجل عليها او قلد شاة لا اي لا يكون محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من
خصائص الحج والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة
بخلاف التقليد لانه يختص بالهدي وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا قوله وكذا لو بعث بدنة ثم توجه حتى
يلحقها اي لا يصير محرما ان قلد بدنة غير المتعة من النفل والنذر وجزاء الصيد وبعث بها ولم يتوجه ثم توجه بعده حتى يلحقها
لا يصير محرما ان قلد بدنة غير المتعة من النفل والنذر وجزاء الصيد فاذا لحقها يصير محرما والاصل فيه حديث عائشة رض
قالت كنت افتل قلائد هدي رسول الله صلعم بيدي فيقلدها ويبعث بها ثم اقام في اهله حلالا لا يحرم عليه ما يحرم على المحرم فعلم
انه لا يصير محرما بمجرد التقليد ولانه اذا تقدم ولم يكن بين يديه هدي يسوقه كان الموجود منه مجرد النية فلا يصير محرما حتى يلحقها كذا
ذكره في الجامع الصغير وقال في المبسوط وان قلد الهدي وبعث به وهو لا يريد الاحرام ثم توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يدرك
هديه فاذا ادركه وسار معه صار محرما لما روينا انها اي قد وقال فخر الاسلام ذلك بالاتفاق وانما الشرط ان يلحقه ليصير فاعلا
فعل المناسك على الخلوص وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط اختلف الصحابة في هذه المسئلة على ثلثة اقوال فمنهم من يقول
اذا قلدها صار محرما ومنهم من يقول اذا توجه في اثرها صار محرما ومنهم من يقول اذا ادركها وساقها صار محرما فاخذ
بالمتيقن من ذلك فقلنا اذا ادركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ذلك
قوله والبدن من الابل والبقر وقال مالك انه يجزي من الابل في البقر وقال الا في من الابل خاصة لقوله تعالى كما ذكروا

اي بدنة

لانها نقبت

نقيدا

في الحرم

ان تقلد

اسم الله عليها وهو آثار ثابتة وذلك يعود ذكر البدن لو كان اسمها من الابل وقوله عم اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على باب المسجد يكتبون
الاول فالاول فالمتعجل منهم كالمهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة فصل بينهما وذلك يدل على المغايرة وكذا ان ابن عباس رضي الله عنهما
الكلام عليهما ولانهما سواء في البداءة وهي الضخامة والبدنة مشتقة منها والآية نزلت في العرب وعادتهم اقتناء الابل والصحيح
من الرواية في الحديث فالمتعجل كالمهدي جزورا واسم الجزور لا يتناول البقر وفائدة الخلاف تظهر فيمن قال لله علي ان انحر
بدنة تجزئه يحتمل البدنة والبقرة عندنا **باب القران والتمتع** المحرمون انواع اربعة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وقارن ومتمتع
فالمفرد بالحج هو ان يحرم بالحج لا غير ثم يأتي بافعال الحج والركن فيه شيئان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة والمفرد بالعمرة ان يحرم
بالعمرة لا غير من الميقات او قبله في اشهر الحج او قبلها وافعالها اربعة فاثنان منها ركنها وهما الطواف والسعي والاثنان شرطها
وهما الاحرام والحلق فالاحرام شرط ادائها والحلق شرط الخروج منها وتجوز في جميع السنة الا انه يكره
فعلها في يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق والقارن من يجمع بين العمرة والحج في الاحرام وكذلك اذا احرم بعمرة فلم يطف او طاف
لها اقل من اربعة اشواط ثم احرم كان قارنا ولو احرم بالحج ثم لم يطف حتى اهل بالعمرة كان قارنا ايضا والمتمتع من يأتي بالعمرة في اشهر
الحج او باكثر طوافها في اشهر الحج ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وصف الصحة قبل ان يلم باهله الماما صحيحا قوله القران افضل
اعلم ان القران افضل من التمتع والافراد وذكر في الكفاية والمراد بالافراد ههنا افراد كل واحد من العمرة والحج بسفر على حدة
مترتبا عليه ... وكان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق ولذلك ذكره تعليلا وكان في القران
مع الوصل والتتابع في العبادات وهو افضل من افرادها كالجمع بين الصوم والاعتكاف وكذلك روي عن محمد في حجة
كونه افضل عندي من القران وهذا نظير قول ابي حنيفة ان اربعا اداها من اثنين بربع ركعات بتسليمة اولى لها من
اربع بتسليمتين ولا خلاف لاحد ان اداء اربع اولى من الاقتصار على ركعتين وهذا لكون القران افضل منهما من مذهبنا وقال
مالك التمتع افضل من القران لانه عليه الصلاة والسلام ... متمتعا بالعمرة الى الحج وانه يكون في القران بخلاف القران وقال الشافعي الافراد افضل
لان عليه دم وهو دم جبر ولانه عليه السلام افرد بالحج وانا حج رسول الله عم بعد الهجرة مرة وما كان يترك الافضل فيما يؤديه ولان القران
رخصة والافراد عزيمة لقوله عم ... والقران رخصة والافراد عزيمة والتمسك بالعزيمة خير من التمسك بالرخصة ولان في
الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق والتلبية ولنا ما روي عن ابي مسعود وعمر رضي الله عنهما انه عم قرن الحج والعمرة وكان
كلما ... وسعى سعيين وعن انس انه عم قال لبيك بحجة وعمرة معا ولانه لما وقع الاختلاف في فعله لان اهل الحديث
جمعوا رواة نسك رسول الله عم فكانوا ثلثين نفرا عشرة منهم رووا انه كان قارنا وعشرة انه كان مفردا وعشرة انه
كان متمتعا وجب الرجوع الى قوله عم يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان الدم ... الافراد والتمتع سبع التلبية
بالحج او العمرة وحده وذا ... للقارن ولا ... التلبية بهما من المفرد بالحج ولان في القران جمعا بين العبادتين فاشبه
الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل والتلبية غير محصورة وكذا ان يزيد فيها
والسفر غير مقصود والحلق خروج من العبادة فلا ترجيح بما ذكر والمقصد بما روي ... تعليمه
ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور وللقران ذكر في القران لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان
تحرم بهما من دويرة اهلك وهذا يتحقق في القران فقط ثم في القران تجديد الاحرام واستدامة احرامهما من

القران افضل

بانه تعليما

وعمرة كونه

الميقات

الميقات الى ان يفرغ منهما ولا كذلك التمتع فكان القران اولى منه وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي بناء على ان القارن عندنا
يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طواف واحد وسعي واحد قوله وصفة القران ان يهل بالحج والعمرة من الميقات معا ويقول
بعد الصلوة اي بعد الشفع الذي يصلي لاجل الاحرام اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني لان القران لغة من قرنت
هذا بذاك اي جمعت بينهما وفي الشرع يراد به الجمع بين الحج والعمرة وكذا اذا ادخل حجة على عمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط
لان الجمع قد تحقق اذ الاكثر منها قائم مقام الكل ومتى عزم على ادائهما يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج في دعاء التيسير
والعمرة لان الله تعالى قال فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولانه يأتي بافعال العمرة اولا فكذا يبتدئ بذكرها في الدعاء والتلبية وان
اخر ذكر العمرة في الدعاء والتلبية بان يقول اللهم اني اريد الحج والعمرة او يقول لبيك بحجة وعمرة جاز لان الواو لمطلق
الجمع لا للترتيب ولو اكتفى بالنية ولم يذكرهما في التلبية جاز ايضا كما في الصلوة اذا نواها بقلبه وكبر والاهلال رفع الصوت بالتلبية
قوله طاف للعمرة سبعة يرمل للثلثة الاول وسعى بلا حلق ثم يحج كما مر يعني ان القارن اذا دخل مكة ابتدأ بافعال العمرة فيطوف
بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلثة الاول منها ويسعى بعدها بين الصفا والمروة ثم يبدأ بافعال الحج فيطوف طواف
القدوم سبعة اشواط ويسعى كما بينا في المفرد ويقدم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج ذكره بكلمة الى بعد ذكر العمرة
وهي للانتهاء والغاية فينبغي ان تكون العمرة مقدمة حتى يكون الانتهاء بالحج والآية وان وردت في التمتع لكن القران
في معناه لان كل واحد ترفق بالنسكين ولا يحلق بين العمرة والحج وهو المراد بقوله بلا حلق لان ذلك جناية على احرام الحج
وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد ثم هذا مذهبنا وقال الشافعي يطوف
طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه
بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذا في الاركان ولنا انه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رضي الله عنه
هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ولانه
لا تداخل في العبادات والسفر للتوسل والتلبية للتحريم والحلق للتحلل فليست هذه الاشياء بمقاصد
فامكن القول بالتداخل فيها بخلاف الاركان الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان وبتحريمة واحدة يؤديان ومعنى ما رواه
دخل وقت العمرة في وقت الحج قوله فان اتى بطوافين وسعيين لهما جاز فان طاف للعمرة سبعة اشواط ولم يسع بعدها ثم طاف
طواف التحية ثم سعى سعيين اجزأه لانه اتى بما هو المستحق عليه وقد اساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه
شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب
الدم فتقديمه اولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف قوله وذبح للقران
بعد رمي يوم النحر يعني اذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بعيرا او سبع البقرة او البعير لان الهدي منصوص عليه في
المتعة والقران في معناه وهذا لان الهدي للقارن وجب شكرا لما انعم الله تعالى عليه حيث وفق لاداء النسكين وهذا
المعنى اتم هنا والهدي من الابل والبقر والغنم قوله وان عجز اي عن الذبح صام ثلثة ايام آخرها عرفة وسبعة بعد حجه
اي بعد حجه وفي بعض النسخ اذا شاء وهذا سهو وقع من الكاتب يعني اذا لم يكن ما يذبح صام ثلثة ايام في الحج آخرها

يوم عرفة وسبعة ايام اذا فرغ من الحج لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اي في
وقتها بدلا من الهدي فالنص ما ورد في التمتع لكن ثبت موجبه في القران دلالة والمراد بالحج والله اعلم وقته لان
نفسه لا يصلح ظرفا للصوم الا ان الافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدي
فيستحب تأخيره الى اخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضي ايام التشريق
ومواضع فيه ايضا وقال الشافعي لا يجوز قبل الرجوع والوصول الى الوطن لانه معلق بالرجوع والمعلق بالشرط
عدم قبل وجوده الا ان يموت المقام فيجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب
الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز **قوله** فان فاتت الثلثة تعين الدم يعني اذا فاته صوم الثلثة حتى اتى يوم
النحر يجب الدم وقال الشافعي يصوم بعد ايام التشريق لانه صوم موقت فيقضى بعد فوات وقته كصوم رمضان
وقال مالك يصوم فيها لقوله تعالى في الحج اي وقته وهو اوقفه ولنا قوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام فيتقيد به النص او داخله
الايام لانه مشهور يجوز تقييد النص به وانما يتقيد النص بهذا النهي فيدخله النقص بالنهي فلا يتأدى به الكامل كصوم قضاء
رمضان والكفارة ولا يتأدى بعدها لان الصوم بدل والابدال لا تنصب شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم
على الاصل الا ان يكون تركا عن الصوم فيلزم بدل البدل وعن عمر رضي الله عنه انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدي
تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي لا دم التحلل بعد دم المتعة **قوله** فان وقف قبل العمرة
بطلت اي عمرته ان تعذر بها على افعال الحج يعني اذا لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها صار
رافضا لعمرته بالوقوف وقال الشافعي لا يصير رافضا وهو بناء على ما مر ان عنده طواف العمرة يدخل في طواف الحج
فلا يلزم طواف مقصود للعمرة وعندنا لا يدخل طواف العمرة في طواف الحج بل عليه ان يأتي بطواف كل واحد منهما
ويتقدم العمرة في الاداء على الحج ويتعذر ذلك بالوقوف لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف
المشروع ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة والفرق له بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة
اذا توجه اليها ان الامر هناك بالتوجه متوجه بعد اداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء العمرة
فافترقا **قوله** ونقضت اي العمرة لانه شرع فيها فوجب عليه القضاء لا رتفاضها **قوله** ووجب دم الرفض
لان الاحرام ارتفض قبل اداء الافعال ورفض الاحرام قبل اداء الافعال يوجب الدم كما في الاحصار
قوله وسقط دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق لاداء النسكين وذا انما يجب شكرا لما وفق
من ادائهما **قوله** والتمتع افضل من الافراد وعن ابي حنيفة ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته
والمفرد سفره واقع لحجته وان تخللت العمرة بينهما لانه تبع للحج كتخلل السنة بين الجمعة والسعي اليها **قوله** وهو اي التمتع
ان يحرم بعمرة من الميقات في اشهر الحج ويطوف لها للعمرة ويسعى ويحلق او يقصر وانما لم يذكر طواف القدوم للعمرة
لانه ليس للعمرة طواف القدوم ولا طواف الصدر اما طواف القدوم فلانه كما وصل الى البيت يمكن من اداء الطواف
الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف الحج فانه عند القدوم لا يتمكن من الطواف الذي
هو ركن في الحج فيأتي بالطواف المسنون الى ان يجيء وقت الطواف الذي هو ركن واما طواف الصدر فلان

الحشي

الحشي يقول في العمرة طواف الصدر ايضا في حق من قدم معتمرا اذا اراد الرجوع الى اهله كما في الحج ولكنا
نقول ان معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر عند الصدر كالوقوف في الحج لان
الشيء الواحد لا يجوز ان يكون معظم الركن في نسك وهو بعينه غير ركن في ذلك النسك كذا في المبسوط
قوله ويقطع التلبية في اول طوافه يعني اذا ابتدأ بالطواف للعمرة يقطع التلبية وقال مالك كما وقع بصره على
البيت لان التلبية لاجابة الدعاء واذا حضر البيت فقد تمت اجابته فلا حاجة الى التلبية وقال شيخ الاسلام
خواهرزاده هذا في حق المكي اما المعتمر اذا كان آفاقيا يقطع التلبية كما دخل الحرم عند مالك ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه ولهذا يقطعها
الحاج عند افتتاح الرمي ولم يقطعها حين دخل موضع الرمي فكذا في العمرة يقطعها بالشروع في الطواف فان قيل
هذا الاستدلال لا يتم عليه لانه يقطع التلبية عنده كما يقف بعرفة قبل الرمي قلنا الطواف هنا كالوقوف ثم
وكما لا يقطع ثم قبل الوقوف فكذا لا يقطع هنا قبل ان يشرع في الطواف **قوله** ثم احرم بالحج يوم التروية اي
من الحرم اعلم ان التمتع الذي لم يسق اذا فرغ من عمرته يقيم بمكة حلالا لانه حل من عمرته فاذا كان يوم التروية
احرم بالحج من الحرم لانه لما دخل مكة باحرام العمرة صار في حق ميقات الحج كالمكي وميقات المكي في الحج الحرم **قوله**
وقبله افضل اي الاحرام قبل يوم التروية افضل لما فيه من المسارعة الى الطاعة وزيادة المشقة **قوله** ويحج
كالمفرد اي يفعل ما يفعل الحاج المفرد لانه مؤد للحج غير انه لا يطوف طواف التحية لانه لما دخل صار هو والمكي
سواء ولا تحية للمكي كذا هنا بخلاف القارن لان ميقاته لحجته وعمرته كان من الحل فلم يجب عليه المكي فيطوف طواف
التحية ويرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا اول طواف له في الحج بخلاف المفرد لانه قد سعى مرة ولو كان
هذا المتمتع بعدما احرم للحج طاف وسعى قبل ان يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه قد
اتى بذلك مرة **قوله** وذبح اي دم التمتع للنص الذي تلوناه في القران **قوله** ولم تنب الاضحية عنه اي عن دم التمتع
يعني اذا تمتع وذبح شاة بنية الاضحية لم تجز عن المتعة لانه لم يأت بالواجب اذا لم ينو به عن المتعة وهذا لان
دم المتعة واجب والاضحية واجبة ايضا بسبب شرائه بنية الاضحية وهما غيران واذا نوى احدهما لم يجز عن
الآخر او كان الاضحية غير واجبة عليه لانه مسافر فلا تنوب عن الواجب وهو دم المتعة **قوله** وان عجز صام
كالقارن يعني اذا لم يجد ما يذبح صام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله كما مر في القران **قوله** وجاز صوم
الثلثة بعد احرامها لا قبله يعني اذا صام الثلاثة بعدما احرم بالعمرة قبل ان يطوف جاز عندنا خلافا للشافعي فان
عنده لا يجوز حتى يحرم بالحج له قوله فصيام ثلثة ايام في الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه وهو التمتع فيجوز كما اذا ادى
الزكوة قبل الحول بعد النصاب والمراد بالحج المذكور في النص وقته على ما بينا ولا يجوز قبل ما احرم بالعمرة لما ذكرنا
من ان سبب وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الهدي وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود
سببه **قوله** وتأخيره احب اي تأخير صوم الثلاثة الى آخر وقته وهو يوم عرفة افضل على ما بينا في القران **قوله** وان شاء

متمتع ... وان

السوق وهو افضل احرم وساق هديه يعني اذا اراد المتمتع ان يسوق الهدي احرم وساق هديه وهو افضل
من الذي لم يسق هديه لان النبي عم ساق الهدايا مع نفسه ولان فيه مسارعة واستعدادا وهو نسك من مناسك
الحج فكان اولى قوله وهو اولى من قوده اي وسوق الهدي افضل من قوده لان النبي عم احرم بذي الحليفة والهدايا
تساق بين يديه الا اذا كان لا ينقاد فح يقوده للتعذر قوله وتقلد البدنة اي ان كان هديه بدنة ~~تساق بين يديه~~
تقلد بمزادة او نعل او لحاء شجرة عائشة رض انها قالت كنت افتل قلائد هدي رسول الله عم عند احرامه قوله وهو اولى من
التجليل اي التقليد اولى من التجليل عليه لان للتقليد ذكرا في القران ما لا له ولا القلائد ولا ذكر في التجليل
فيه وان كانا ثبتا بالسنة لان هدايا رسول الله كانت مجللة ولانه قد يجلل البدنة لا على وجه التقرب لانه قد يجلل
للزينة ودفع الزمان ودفع البرد بخلاف التقليد ويلبي ثم يقلد لما روي انه عم صلى بذي الحليفة ركعتين ولبى
في دبر صلوته ثم عاد الى ناقته فقلدها واشعرها ولانه يصير محرما بتقليد الهدي والتوجه معه كما روينا والافضل ان
ان يعقد الاحرام بالتلبية فلهذا كان الافضل ان يلبي اولا ثم يقلد ليصير محرما بالتلبية لا بالتقليد وعند ان
يقلد ثم يحرم لان عنده لا يصير محرما بالتقليد وفيه مسارعة عند الثقة قوله وكره الاشعار وهذا عند ابي حنيفة و
عندهما حسن وعند الشافعي هو سنة لانه عم اشعر البدن وفعله الصحابة رضي الله عنهم ولهما ان المقصود من التقليد ان لا يهيج اذا
ورد ماء او كلاء ولا يرد عن ... اذا اختلط فانه في الاشعار الزم من التطوع لانها قد تختلط في هذا الوجه
يكون سنة الا انه عارضه كونه مثلة فقلنا بحسنه ولابي حنيفة ان الاشعار مثلة بالحيوان وتعذيب له وانه منهي عنه فكان مكروها
ولما تعارض المبيح او المحرم رجح المحرم واشعار النبي عم لصيانة الهدايا لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقيل
ان ابا حنيفة كره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخاف السراية وقيل انما كره ايثاره على التقليد كما بكاره
الكتابة على المثلة قوله وهو ان يشق سنامها من الايسر وهو الاشبه اي الاشعار ان يشق سنامها بان يطعن في اسفل
السنام من الجانب الايمن قالوا والاشبه الصواب في الرواية هو الايسر وذكر شيخ الاسلام في الجامع الصغير وتفسير
الاشعار عند ابي يوسف الطعن بالرمح في اسفل السنام من قبل اليسار وقال ابن ابي ليلى من قبل اليمين وكل ذلك مروي من
فعل رسول الله عم والاشبه هو اليسار وذلك لان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلعم وكان يدخل بين كل بعيرين
من قبل الرؤس وكان الرمح بيمينه لا محالة فكان يقع طعنه عادة اولا على يسار البعير الذي هو يسار رسول الله عم
ثم كان يطعن على يمينه ويشق الاخر من قبل يمين البعير اتفاقا للاول لا قصدا اليه فصار الامر الاصلي احق بالاعتبار في
الهدي واحد قوله واعتمر ولا يتحلل منها معطوف على قوله وقلد البدنة او على قوله احرم على الاختلاف المذكور في كتب
النحو يعني ان المتمتع الذي ساق الهدي اذا دخل مكة طاف وسعى للعمرة على ما بيناه متمتع لا يسوق الهدي ولا
يتحلل من العمرة اذا فرغ منها لان سوق الهدي يمنعه من التحلل فانه عم لما ساق الهدي لم يحل انه يحل ولان لسوق الهدي
تاثير في اثبات الاحرام فكان يؤثر في ابقائه اولى لان البقاء اسهل بخلاف ما اذا لم يسق الهدي وان تقدم الاحرام
فهو احب لما ذكرنا من ان فيه مسارعة الى العبادة وزيادة التعب والاجر بقدر التعب قوله وحلق يوم النحر وحل من احرامه

كلاهما

مغلظة

الجزم

القلادة

اتم

اذا كان الهدي

يعني

لانه لا مانع يمنعه التحلل قوله ثم يحرم للحج كما مر ثم احرم للحج يوم التروية
كما يحرم اهل مكة لما مر في متمتع لا يسوق الهدي ٩

اي احرام

محلل

اي احرام العمرة واحرام الحج لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلوة فيتحلل بالحلق عن الاحرامين فان قيل لو كان احرام
العمرة باقيا اليه فيه للحلق ينبغي ان يلزمه دمان بجماعه اذا قبل الحلق وقد قال علماؤنا ان القارن لو قتل صيدا بعد الوقوف
بعرفة قبل الحلق فعليه قيمة واحدة ولو بقي في حق التحلل لا غير لان التحلل لا يتصور الا بعد قيام الاحرام فيبقى الاحرام في حق التحلل
لا غير كاحرام المفرد بالحج بعد الحلق فانه لا يبقى في حق سائر المحظورات ويبقى في حق الجماع ضرورة طواف الزيارة وانما قلنا ان
احرام العمرة لا يبقى بعد الوقوف لان الله تعالى جعل الحج غاية احرام العمرة والمضروب له الغاية لا يبقى بعد وجود الغاية الا ضرورة
وهي ما ذكرنا واذا لم يبق احرام العمرة لم يقع الجناية عليه ولا يجب لاجله كذا في المبسوط شيخ الاسلام قوله والمكي يفرد فقط يعني
ليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم جناية لا يأكل منه واما
القارن والمتمتع فدمهما دم نسك يأكلان منه وهذا عندنا وقال الشافعي لهم القران والتمتع ولكن لا دم عليهم
للتمتع والقران والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وذلك اشارة الى التمتع عندنا
وعند الشافعي الى الحكم الذي هو وجوب الهدي او الصوم ولم يوجب عليهم شيئا وقولنا احق اذ لو كان كذلك لقيل
على من اذ التمتع شرع لنا ان شئنا فعلناه وان لا الا انا الدم او الصوم بعد الشروع فعلينا لا اختيار لنا فيه ولان
شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الافاقي ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى
لا يكون له متعة ولا قران لان حاضري المسجد الحرام اهل المواقيت فمن دونها الى مكة عندنا وعند مالك هم
اهل مكة خاصة وعند الشافعي اهل مكة ومن كان على مسافة لا يقصر فيها الصلوة الا ان المكي اذا كان
بالكوفة فلما انتهى الى الميقات قرن بين الحج والعمرة صح ولزمه دم القران لان القارن من يكون عمرته وحجته ميقاتيين
وقد وجدنا فصار كالكوفي قوله ومن اعتمر بلا سوق ثم عاد الى بلده فقد الم اي باهله الماما صحيحا فيبطل
تمتعه يعني اذا عاد متمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يسق الهدي بطل تمتعه حتى فالت منى لانه الم باهله
بين النسكين الماما صحيحا وبه يبطل التمتع كذا روي عن ابن عمر وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء و
وطاوس وابراهيم رحمهم الله عنهم وفي الحاوي قول الشافعي يكون متمتعا ويقول لا اعرف الالمام ما ذا يكون وهو بناء
على اصله في ان المكي له المتعة والقران قوله ومع سوق الهدي تمتع يعني اذا ساق الهدي فالمامه لا يكون
صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يبطل لانه الم باهله بين النسكين وقد اداهما في سنة
ولهما ان الالمام باهله غير صحيح لانه محرم على حال ما لم يذبح عنه الهدي فكان العود مستحق عليه وذا يمنع صحة الالمام باهله
بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم بعمرته وساق الهدي وحج من عامه ذلك فانه لا يكون متمتعا لان العود
هناك غير مستحق عليه فصح الالمام باهله وهنا العود مستحق عليه فيمنع ذلك صحة الالمام باهله قوله فان طاف لها اقل
من اربعة قبل اشهره وان اتمها فيها اي في اشهر الحج فهو متمتع ولو طاف اربعة منها اي قبل اشهر الحج لا
اي لا يكون متمتعا يعني اذا احرم بعمرة قبل اشهر الحج وطاف لها اقل من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم
بالحج كان متمتعا والاصل ان شرط التمتع اداء النسكين في اشهر الحج والاحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر

احرام العمرة بعد الوقوف يعني عليه قيمتان لما قبل الوقوف فلما
ان احرام العمرة انتهى بالوقوف دائما يبقى ٩

أداء الأفعال فيهما فإذا وجد الأكثر في أشهر الحج فقد وجدا فيها تقديرا لأن للأكثر حكم الكل وإذا وجد الأكثر في غيرها لم يجتمعا فيها حقيقة ولا تقديرا ثم قال مالك يعتبر إتمام العمرة في أشهر الحج والحج على ما ذكرنا قوله كوفي حل من عمرته فيها أي في أشهر الحج وسكن بمكة أو بصرة وحج فهو متمتع يعني إذا اعتمر الكوفي في أشهر الحج وفرغ منها وحلق أو قصر ثم أقام بمكة أو بصرة ثم حج من عامه ذلك صح تمتعه أما إذا أقام بمكة فلأنه ترفق بنسكين في سفر واحد في أشهر الحج وهو أمارة التمتع وأما إذا أقام بصرة فقال الجصاص إنه بالاتفاق وقال الطحاوي إنه قول أبي حنيفة وعندهما لا يكون متمتعا لأن المتمتع من كانت عمرته من الميقات وحجته من مكة ونسكاه هذان ميقاتيان ولأبي حنيفة أن المرتفق حكم سفره باق ما لم يرجع إلى وطنه وإن كان يجوب البلاد ولما كان السفر الأول قائما وقد حصل له النسكان في أشهر الحج في سفر واحد كان متمتعا فوجب دم التمتع قوله ولو أفسدها ورجع من بصرة وقضاها وحج لا إلا إذا ألم بأهله ثم أتى بهما ولو أفسد العمرة بأن جامع امرأته قبل أكثر أفعال العمرة وحلق بعد الفراغ منهما ثم أقام بصرة ثم قضى عمرته في أشهر الحج فحج من عامه لم يكن متمتعا عنده وقالا هو متمتع هذا إذا خرج إلى البصرة في أشهر الحج أما إذا خرج قبل أشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك يكون متمتعا بلا خلاف لهما أنه إنشاء وقد ترفق فيه بنسكين ولأبي حنيفة أنه باق على سفره ما لم يرجع إلى وطنه وإن كان السفر منه فصار كأنه لم يخرج من مكة ولو بقي بمكة ولم يخرج إلى البصرة حتى قضى عمرته الفاسدة لم يكن متمتعا اتفاقا لأنه لما فرغ من عمرته الفاسدة صار كواحد من أهل مكة ولا تمتع لهم إلا أن يعود إلى أهله ثم اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه ذلك فإنه يكون متمتعا عندهم لأن السفر الأول انتقض برجوعه إلى أهله فكان هذا إنشاء سفر لا بناء على الأول وقد ترفق بنسكين صحيحين فيه فكان متمتعا قوله وأي أفسد أتمه بلا دم أحرم بعمرة في أشهر الحج وحج من عامه فأيهما أفسد مضى فيه لأنه لا يمكنه الخروج من عهدة الإحرام إلا بالأفعال ولا يجب دم المتعة لأنه يجب شكرا حيث ترفق بأداء النسكين في سفر واحد فإذا أفسد صار عاجيا فبطل عنه ما شرع شكرا

باب الجنايات

اعلم أن المحرم ممنوع عن استعمال الطيب والدهن لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل واستعمال الدهن والطيب يزيل هذا الوصف فيتمكن النقصان في إحرامه ونقائص الحج تجبر بالدم كنقائص الصلاة تجبر بالسجود قوله إن طيب محرم بالغ عضوا كاملا كالرأس والساق والفخذ ونحو ذلك فعليه دم لأن الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو فيترتب عليه كمال الموجب قوله أو خضب رأسه بحناء أي لو خضب رأسه بحناء يجب الدم لأنه طيب قال عليه السلام الحناء طيب هذا إذا كان مائعا وإن كان متلبدا فلبد به رأسه فعليه دمان دم للتطيب ودم للتغطية وهذا إذا غطاه يوما إلى الليل فإن كان أقل من ذلك فعليه صدقة وكذا إذا غطى ربع الرأس وأما إذا كان أقل من ذلك فعليه صدقة قوله بحناء بالتنوين فإنه فعال لا فعلاء وقد قيل إن الحرير مردود في باب العمرة لا في باب الصوم قوله أو ادهن بزيت أي ادهن بزيت يجب الدم وقالا يجب الصدقة وقال الشافعي إن استعمله في الشعر يجب الدم لإزالة الشعث وإن استعمله في غيره فلا شيء عليه لانعدامه ولكن إنه من الأطعمة فصار كالشحم والسمن إلا أن فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وإزالة الشعث فكانت جناية قاصرة ولأبي حنيفة أنه أصل الطيب ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث

لبده أي لبد بالحناء

إذا المستلزم

فيتكامل

فيتكامل الجناية بهذه الجملة فيوجب الدم وكونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران وهذا الخلاف في الزيت البحت والخل البحت أما المطيب منه كالبنفسج والزنبق وما أشبههما يجب باستعماله الدم بالاتفاق لأنه طيب وهذا إذا استعمله على وجه التطيب ولو داوى به جرحه أو شقوق رجله فلا كفارة عليه لأنه ليس بطيب في نفسه وإنما هو أصل الطيب أو طيب من وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب بخلاف ما إذا تداوى بالمسك وما أشبهه كالعنبر والكافور لأنه طيب بنفسه فيجب الدم بها وإن استعملت على وجه التداوي قوله أو لبس مخيطا أو ستر رأسه يوما كاملا يعني وإن لبس ثوبا مخيطا أو غطى رأسه يوما كاملا يجب الدم وعن أبي يوسف إذا لبس أكثر من نصف يوم فعليه دم إقامة للأكثر مقام الكل وقال الشافعي يجب الدم بنفس اللبس لأنه محظور إحرامه فلا يتقدر وإنه لوجوب الدم كسائر المحظورات ولنا أنه عليه السلام قال في المحرم يلبس المخيط إن عليه الدم إذا لبس يوما كاملا ولأن اللبس ارتفاق من حيث دفع الحر والبرد وذا لا يكمل إلا بالدوام فقدرناه بيوم كامل لأن الإنسان يلبسه في أول اليوم وينزع في آخر اليوم ويعده استمتاعا كاملا ولو لبس المحرم اللباس كله من القميص والسراويل والقباء والخفين يوما كاملا لزمه دم واحد وكذا لو دام أياما أو كان ينزع في الليل ويلبس بالنهار على عزم تركه ويكفي للأول كذا ذكره الإمام التمرتاشي قوله أو حلق ربع رأسه يعني إذا حلق ربع رأسه أو ربع لحيته فصاعدا فعليه دم وإن كان أقل من الربع فعليه صدقة وقال مالك لا يجب الدم إلا بحلق الكل لظاهر قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم وقال الشافعي يجب بحلق القليل وإن حلق ثلاث شعرات لأن الشعر نبات باستغداد الأمان كنبات الحرم فلا يتقدر قليله وكثيره في وجوب الضمان ولنا أن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل لأنه معتاد فيتكامل به الجناية ويتقاصر فيما دون الربع بخلاف تطيب ربع العضو لأنه غير مقصود وكذا حلق بعض اللحية معتاد بالعراق وأرض العرب وإنما يؤخذ منه الربع وما يليه فكان ارتفاقا كاملا قوله أو محاجمه أي وإن حلق مواضع المحاجم وهي ما على الكاهل والأخدعين فعليه دم عند أبي حنيفة وقالا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهي ليست من المحظورات لأن النبي عليه السلام احتجم وهو محرم فكذا ما يكون وسيلة إليها إلا أن فيه إزالة شيء من التفث فيجب الصدقة ولأبي حنيفة ~~احتجم وهو محرم فكذا ما يكون وسيلة إليها إلا أن فيه إزالة شيء من التفث~~ أن حلقها مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود وهو الحجامة إلا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم المحاجم جمع المحجمة بالكسر وهي قارورة الحجام وكذا المحجم بطرح الهاء والمحجم بالفتح من العنق موضع المحجمة ومنه قوله ويجب غسل المحاجم يعني موضع الحجامة من البدن كذا في المغرب قوله أو أحد إبطيه أي إذا حلق الإبطين أو أحدهما فعليه دم لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الأذى ونيل الراحة فأشبه العانة وذكر في الإبطين الحلق وفي الجامع الصغير وفي الأصل النتف وهو السنة وأما العانة فالسنة فيها الحلق قوله أو عانته أي ولو حلق عانته يجب الدم لأنه ارتفاق كامل مقصود قوله أو رقبته أي ولو حلق الرقبة كلها فعليه دم لأنه عضو مقصود بالحلق لأن بعض الناس يعتادون حلقه قوله أو قص أظافير يديه ورجليه بمجلس أو يدا أو رجلا يعني إذا قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم لأنه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وإزالة ما ينمو من البدن فإذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم واحد إن حصل في مجلس واحد لأن الجناية من نوع واحد وإن كان في مجالس فكذلك عند محمد لأن مبنى هذا الأمر على التداخل فأشبه كفارة الفطر إلا إذا تخللت الكفارة لارتفاع الأولى بالتكفير وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف يجب أربعة دماء إن قلم في كل مجلس يدا أو رجلا لأن الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد

ما جنب

ويتقاصر

ارتفاق

يدم

الداخل بلحاظ المجلس كما في آية السجدة قوله او بيد او رجل اي ولو قص اظافير يد او رجل فعليه دم اقامة
للربع مقام الكل كما في الحلق قوله او طاف للقدوم او للصدر جنبا يعني اذا طاف للقدوم او للصدر جنبا
فعليه شاة لان النقصان فاحش ولما كانا دون طواف الزيارة اكتفي فيهما بالشاة فان قيل فيه تسوية بين
طواف الصدر وهو واجب وبين طواف القدوم وهو سنة قلت اذا شرع فيه يصير واجبا قوله او للفرض محدثا
اي لو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقصان في الركن فيجبر بالدم قوله او افاض من عرفة قبل الامام
اي اذا افاض من عرفات فعليه دم وقال الشافعي لا شيء عليه لان الركن اصل الوقوف فلا يلزمه بترك الاطالة
شيء ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب لقوله عم فادفعوا بعد غروب الشمس امر وهو للوجوب وبترك
الواجب يجب الجابر بخلاف ما اذا وقف ليلا لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا لا ليلا انا عرفناها بالاثر
وهو وارد في النهار دون الليل وان عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط الدم في ظاهر الرواية وعن ابي
حنيفة سقط عنه الدم لان الواجب عليه الافاضة بعد الغروب وقد اتى بها وجه الظاهر ان استدامة الوقوف
قد انقطع بذهابه وبرجوعه لا يصير الوقوف مستدا بل ما فات عنه لا يمكن تداركه فلا يسقط عنه الدم وان
عاد قبل الغروب قيل يسقط لحصول الافاضة مع الامام بعد الغروب وهو الواجب وقيل لا يسقط لان ما ترك
لا يصير مستدركا ولو ابطأ الامام بعدما غربت الشمس جاز للناس ان يدفعوا لانه اذا غربت الشمس
جاء وقت الدفع فلا يتركون السنة وان ترك الامام كذا في الايضاح قوله او ترك اقل سبع الفرض اي اذا
ترك من طواف الزيارة ثلثة اشواط فما دونها فعليه دم لان النقصان يسير فيلزمه شاة كالنقصان بالطيب
فلو رجع الى اهله جاز ان لا يعود ويبعث شاة لانه خف مع النقصان وفيه نفع للفقراء قوله وبترك
اكثره بقي محرما حتى يطوفه يعني اذا ترك اربعة اشواط من طواف الزيارة بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان
المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا ولو رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام لانه لم يتحلل منه وهو
محرم عن النساء ابدا حتى يطوف قوله او طواف الصدر او اربعة منه اي اذا ترك طواف الصدر او اربعة اشواط
منه فعليه شاة لانه واجب فتركه او ترك اكثره يوجب الدم ويؤمر بالاعادة ما دام بمكة ليقيم الواجب في وقته
قوله او السعي يعني اذا ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي من الواجبات
عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد قوله او الوقوف بجمع اي من ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم لانه
من الواجبات وقال الجوهري ويقال للمزدلفة جمع لاجتماع الناس بها قوله او الرمي كله اي من ترك رمي
الجمار في الايام كلها وهي اربعة ايام فعليه دم واحد كما في الحلق فانه اذا حلق ربع الرأس في غير اوانه
يجب دم واذا حلق كله لا يجب الا دم واحد وكذا قص الاظافير والعبرة يوجب الدم وقص الاظافير كلها لا يوجب
الا دما واحدا فعلم انه لا يبعد ان يكون ترك البعض موجبا للدم وبترك الكل لا يجب الا دم واحد والترك انما
يتحقق بغروب الشمس من آخر ايام الرمي وهو اليوم الرابع من اول يوم النحر لان الرمي عرف قربة بفعل

قبل الامام

الاستواء

رسول الله

رسول الله عم وهو ما جاء في هذه الايام فلا يكون الرمي قربة بعد مضي وقتها كما لم يكن اراقة الدم قربة بعد
مضي ايام النحر وما دامت الايام باقية يمكن اعادتها فيجبرها على الترتيب الذي شرع كالاضحية اذا اخرها الى آخر
ايام النحر بتأخيرها من اول الايام الى آخر الايام يجب الدم عنده خلافا لهما قوله او في يوم واحد اي اذا ترك الرمي
في يوم واحد فعليه دم لكونه نسكا تاما قوله او الرمي الاول يعني اذا ترك الرمي الاول وهو رمي جمرة العقبة يوم النحر
يجب الدم لانه كل وظيفة هذا اليوم من حيث الرمي قوله او اكثره اي او ترك اكثر الرمي الاول فعليه دم لان للاكثر
حكم الكل قوله او حلق في حل لحج او عمرة اي فعليه دم والاصل ان الحلق يتوقت بالزمان وهو ايام النحر وبالمكان
وهو الحرم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بواحد منهما لانه عم واصحابه احصروا بالحديبية
وحلقوا في غير الحرم ولان الحلق محلل وخروج عن العبادة فلا يختص بما يختص بالركن وما يفاده
لا يختص بواحد منهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان لان اختصاص المناسك بالمكان عرف اختصاصها
بالزمان لان جميع المناسك مختصة باماكنها ومن المناسك ما يقع قضاء في غير وقتها فيعتبر المكان ولا يعتبر
الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان لان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام
وذا موقت بالزمان غير موقت بالمكان يكره له احرامه بالحج في غير اشهر الحج وله ان يحرم بالحج في اي مكان شاء
قبل ان يصل الميقات فكذا التحلل عنه بالحلق يتوقت بالزمان دون المكان حتى اذا اخره عن ايام النحر يلزمه
الدم وان خرج من الحرم وحلق لا يلزمه شيء وابو حنيفة يقول ما كان للتحلل في الحج يتوقت بالزمان والمكان
كطواف الزيارة الذي يتم به التحلل لا يكون الا في المسجد في ايام النحر وهذا لانه لا يعقل معنى القربة في الحلق
وانما عرفناه قربة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما حلق للحج الا في الحرم في يوم النحر فاوجبنا ان الصفة
يكون قربة وما قاله اولا ان الحلق محلل لا تحلل كونه جناية وصار نسكا ما ثورا به كالسلام فانه محظور في اضداد الصلوة وواجب
في اوانه فاذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فيحمل عليه وتوقيت الحلق بالحرم اخذ الطرفين في التوقيت
لحق التضمين بالدم اما لا يتوقت في حق التحلل اتفاقا حتى لو حلق تحلل وان لم يكن في زمانه ومكانه والحلق والتقصير
في العمرة لا يتوقت بزمان اتفاقا حتى لو اخر الحلق شهرا لا يلزمه شيء لان اصل العمرة لا يتوقت بالزمان فكذا الحلق فيها
لا يتوقت بالزمان ولكنه يتوقت بالحرم حتى لو حلق للعمرة خارج الحرم يجب الدم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
قوله لا معتمر رجع من حل ثم قصر اي اذا خرج المعتمر من الحرم ولم يقصر حتى رجع الى الحرم فقصر لم يكن عليه شيء لانه اتى
بالواجب في محله فلا يجب الجابر وانما وضع المسئلة في المعتمر لان الحاج اذا خرج ثم عاد الى الحرم بعد ايام النحر وحلق او قصر
يجب عليه الدم عند ابي حنيفة بسبب التأخير للحلق وبهذه المسئلة وهي مسئلة المعتمر يعلم ان افعال العمرة غير موقتة بالزمان
بالاجماع كذا في النهاية قوله او قبل او لمس بشهوة انزل او لا اعلم ان قوله او قبل ليس معطوفا على قوله ثم قصر بل هو معطوف على قوله
او حلق في حل يعني اذا قبل او لمس بشهوة او جامع فيما دون الفرج كالتبطين والتفخيذ فعليه دم انزل او لم ينزل
وعن الشافعي انه يفسد الاحرام في جميع ذلك اذا انزل كما في الصوم فانه يفسد بالتقبيل ولنا ان فساد الاحرام حكم
يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصودا فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه

في الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم ثمة قضاء الشهوة فلا يكمل
بدون الانزال فيما دون الفرج قوله او اخر الحلق او طواف الفرض عن ايام النحر او قدم نسكا على آخر فعليه دم قوله فعليه
دم جواب الشرط وهو قوله ان طيب محرم عضوا أي اذا اخر الحلق حتى مضت ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة وكذا اذا اخر طواف
الزيارة وقالا لا شيء عليه في الوجهين وكذا الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر
القارن قبل الرمي او الحلق قبل الذبح وهذا لان القارن اذا اتى منى يوم النحر عليه ان يرمي جمرة العقبة ثم يذبح
هديه ثم يحلق ومن اراد ان يحفظ هذا الترتيب فليحفظ ر ذ ح لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء فلا يجب مع القضاء
شيء فلو وجب عليه الدم فيه مع الخبر كما في القضاء لتعدد الجابر مع اتحاد الفائت وانه مشروع وله حديث ابن مسعود رض وليه
قال من قدم نسكا على نسك فعليه الدم ولان التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التأخير عن
الزمان فيما هو موقت بالزمان وهذا لان مراعاة الوقت في المناسك واجبة كمراعاة المكان الا ان الوقوف لا يجوز في غير
وقته كما لا يجوز في غير مكانه والدم لتأخير الواجب عن وقته فلا يلزم تعدد الجابر باتحاد الفائت كمن اخر سجدة عن
موضعها يجب قضاؤها مع سجود السهو قوله فيجب دمان على قارن حلق قبل ذبحه دم للحلق قبل اوانه ودم لتأخير الذبح عن
الحلق وعندهما دم واحد وهو الاول فقط قال العلامة مولانا حافظ الدين النسفي اختلف عبارات المشايخ
فذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير قارن حلق قبل ان يذبح عليه دمان وقالا ليس عليه الا دم القران لانه تاخير
النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة وههنا لما حلق قبل ان يذبح ترك الترتيب بتقديم هذا وتاخير ذلك وهو
جناية واحدة ودم آخر للقران وعندهما لا يجب الا الاول وذكر محمد في رواية الجامع الصغير قارن حلق قبل الذبح فعليه
دمان دم للحلق قبل الذبح ودم للقران وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليه الا دم القران وقال الامام فخر الدين اتفقوا
على وجوب دم واحد وهو دم القران لتحقق سببه ثم عنده يجب دم آخر بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما لا يجب بسبب
التاخير شيء وقال بعضهم دم القران واجب اجماعا ويجب دم آخر اجماعا بسبب الجناية على الاحرام لان الحلق لا يحل
الا بعد الذبح فاذا حلق قبل الذبح فقد صار جانيا على احرامه ويجب دم آخر بتاخير الذبح عند ابي حنيفة خلافا لهما واليه
مال صاحب الهداية حيث قال فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح
عن الحلق وعندهما يجب دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء ومن خطأ صاحب الهداية فلغفلته عن هذه الرواية ولا يجب بسبب التاخير ع
اي قال العلامة النسفي ولا اشكال عن جميع ما ذكر والان جناية القارن مضمونة بالتوصلين فينبغي على ما ذكره محمد وفخر
الاسلام والامام فخر الدين ان يجب عند ابي حنيفة ثلثة دماء وعلى ما ذكر صاحب الهداية خمسة عنده وثلثة عندهما تم كلامه
وقال صاحب الكفاية وفي اختيار صاحب الهداية على قول البعض وهو ان الحلق جناية بالاجماع وتاخير الذبح ايضا
جناية عند ابي حنيفة فيجب ثلثة دماء عنده وعندهما دم للحلق قبل اوانه ودم للقران ثم قال وقول العلامة النسفي
ينبغي ان يجب خمسة عنده وثلثة عندهما ليس بوارد لان الحلق وان كان جناية على الاحرام عندهم الا انه جناية باعتبار
الاحرام الحج دون احرام العمرة لان افعال العمرة قد تمت ولم يبق عليه شيء منها الا الخروج من الاحرام وذلك بالحلق لكنه

اخر

اخر جزء من وقوعه جناية على احرام الحج فلا يكون الحلق جناية على احرام العمرة بوجه فلا يوجب الا دما واحدا والتاخير الذي
هو جناية عنده لا تعلق له بالعمرة كما بينا فلا يوجب الا دما واحدا ايضا فيجب على قول ابي حنيفة ثلث دماء عنده ودمان عندهما
لا غير ولا يرد ايضا ما ذكره على قول العلامة انه يجب عنده ثلث دماء الا انه لما ثبت ان الحلق ليس بجناية عندهم وان الجناية تاخير الذبح
لا غير والذبح من مناسك الحج دون العمرة فكان هذا التاخير جناية واحدة ولا يكون جنايتين بوجه فلا يجب الا دم واحد قوله
وان طيب اقل من عضو جملة شرطية جزاؤه ما يأتي بعده وهو قوله تصدق بنصف صاع من بر يعني اذا طيب المحرم اقل من عضو فعليه ان
يتصدق بنصف صاع من بر وكان الشافعي يقول القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم به لان رائحة الطيب توجد
منه سواء استعمل القليل او الكثير ولكنا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجناية وانما يتكامل الجناية بما هو مقصود من قضاء التفث والمعتاد
استعمال الطيب في عضو كامل فيتم به جناية وفيما دون ذلك جناية نقصان فيكفيه الصدقة قوله او ستر رأسه او لبس اقل
من يوم قوله اقل متعلق بهما او حلق اقل من ربع رأسه يعني تجب الصدقة بهذه الافعال لقصور الجناية فيها قوله او قص اقل
من خمسة اظفار يعني اذا قص اقل من خمسة اظفار فعليه ان يتصدق بنصف صاع من بر لكل ظفر وقال زفر يجب الدم بقص
ثلثة منها وهو قول ابي حنيفة الاول لان في اظافير اليد الواحدة دما والثلث اكثرها وجه الظاهر ان الدم
في الاصل انما يجب بقص اظافير اليدين والرجلين واليد الواحدة ربع ذلك فالحق بالكل احتياطا كربع الرأس في
الحلق فكان هذا في ما يتعلق به الدم فلا يمكن ان يقام الاكثر مقام الكل لانه في نفسه يلحق بغيره فاني يلحق الاكثر به ولو الكثيرة به
ولو جاز ذلك لجاز ان يلحق الاكثر به فيقال اذا قص الظفرين فوق الظفرين اكثر الثلاثة ثم اذا قص ظفرا ونصف ظفر
فقد قص اكثر الظفرين فيؤدي الى ما لا يتناهى قوله او خمسة متفرقة اي ان قص خمسة اظافير متفرقة من يديه ورجليه
فعليه لكل ظفر صدقة وقال محمد يجب الدم لان المقصود قص الاظافير فلا فرق بين ان يكون ذلك من عضو واحد او اعضاء متفرقة كما في فلا فرق
الحلق فانه لا فرق بين ان يحلق ربع الرأس من جانب واحد او جوانب متفرقة في ايجاب الدم وكما في الارش فانه لا فرق
في ايجاب دية اليد بقطع خمس اصابع من يد واحدة او من يديه ولهما ان الربع انما يلحق بالكل اذا كان بعض الكل وهو الزينة
والارتفاق وهذا لا يوجد في حق الكل اما الزينة فلانه لا يحسن في النظر ان يكون بعض الاظافير مقصوصا دون البعض
واما الارتفاق فلانه لا يزداد الاذى بقص البعض دون البعض بل يتأذى به بخلاف الحلق لانه يتم في الحلق من جوانب الرأس
معتادا فيتم به معنى الزينة والراحة واذا لم يتكامل الجناية يجب الصدقة بكل ظفر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو
اربعة يجب لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء قوله او طاف للقدوم او للصدر محدثا اي ان طاف طواف
القدوم او طواف الصدر محدثا يجب الصدقة لانه شرع في طواف القدوم وهو سنة صار بالشروع واجبا ودخله نقص بترك الطهارة
فيجبر بالصدقة اظهارا لتفاوت الرتبة بين ما وجب بايجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة وبين ما وجب بواسطة الشروع
وهكذا الحكم في كل طواف هو تطوع قوله او ترك ثلثة من سبعة الصدر اي ان ترك ثلثة اشواط او اقل من سبعة اشواط من
طواف الصدر فعليه ان يتصدق لكل شوط منه نصف صاع من بر اظهارا لانحطاط رتبته عن طواف الزيارة فان في ترك الاقل من
طواف الزيارة شاة فيجب في ترك الاقل من طواف الصدر صدقة قوله او احدى جمار تلك اي او ان ترك رمي احدى الجمار الثلث

فعليه صدقة لان الثلاث في هذا اليوم نسك واحد فلان المتروك اقل لان المتروك كان سبع حصيات والماتي به ربع عشرة حصاة
الان يكون المتروك اكثر من النصف بان رمى عشر حصيات وبترك احدى عشر حصاة فيلزمه الدم لوجود ترك الاكثر وكذا اذا
ترك الاكثر من جمرة العقبة في يوم النحر لانه كل الوظيفة في هذا اليوم فان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع من بر الا
ان يبلغ دما فينقص ما شاء لان المتروك هو الاقل فيكفيه الصدقة قوله او حلق راسه بعذر تصدق بنصف صاع من بر وان حلف
محرم راس محرم بامره او بغير امره بان كان نائما او اكرهه فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم وقال الشافعي لا يجب على المحلوق
دم ان كان بغير امره لان من اصله ان الاكراه يخرج المكره من ان يكون مواخذا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب
النوم والاكراه ينتفي المأثم دون الحكم وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتما بخلاف المضطر
حيث يتخير لان الافة هناك سماوية وههنا من العباد ثم لا يرجع المحلوق بالدم على الحالق لان الحلق لا يجب الجزاء حتى
المحلوق راسه وازالة الحالق يلزمه الصدقة بما اذا كان محرما او الاجلا وقال الشافعي لا شيء عليه وعلى هذا الخلاف المحرم
اذا حلق لحلال له ان معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان
محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية
بانضمام معنى الراحة والزينة الى نفسه فاذا انفرد لكن الفعل يمكن كملت الجناية فيلزمه الدم واذا فعل بغيره لم يكمل
جنايته فتجب الصدقة وان اخذ من شارب حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء والوجه فيه ما بيناه انفا ولا يعرى عن نوع ارتفاق
لانه يتاذى بتفث غيره وان كان اقل من التاذي بتفث نفسه فيلزمه الطعام قوله وان طيب اى عضوا او حلق ربع
راسه بعذر ذبح او تصدق بثلثة اصوع طعام على ستة مساكين او صام ثلثة ايام اراد ان تطيب المحرم او لبس او حلق من علة او عذر فانه
مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين بثلثة اصوع من الطعام وان شاء صام ثلثة ايام والاصل فيه حديث
كعب بن عجرة قال مر بى رسول الله عليه السلام والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد تحت قدر فقال ايؤذيك هوام راسك فقلت نعم فانزل
الله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال
ثلثة ايام قلت وما الصدقة قال ثلثة اصوع من حنطة على ستة مساكين قلت وما النسك قال شاة وقد ذكره بحرف
او فيوجب التخيير ككفارة اليمين وهذا الحكم ثابت في كل ما اضطر اليه ما لو فعله غير مضطر يلزمه الدم لانه في معنى المنصوص عليه
من كل وجه فيكون ملحقا به فان اختار الصوم يصوم في اى موضع شاء سواء الى فقراء الحرم او غيره لان الصوم عبادة
في كل مكان وان اختار الصدقة فكذلك عندنا وعند الشافعي لا يجزيه الا في الحرم لان التصدق لان التصدق
بالطعام قربة في كل موضع وان اختار النسك كان مختصا بالحرم اتفاقا لان اراقة الدم لا تكون قربة الا في زمان
مخصوص وهو ايام النحر او مكان مخصوص وهو الحرم وهذا الدم غير موقت بالزمان فكان مختصا بالمكان وهو
الحرم وشرط في الطعام التمليك عند محمد لانه ذكر بلفظ الصدقة فصار كالزكوة وعند ابي يوسف لا يشترط لانه كفارة
فصار ككفارة اليمين والظهار قوله وفسد حجه بوطء فرج قبل الوقوف بعرفة وبمضي ويذبح ويقضي اذا جامع قبل الوقوف
بعرفة عامدا او ناسيا فسد حجه ويجب الاتمام والدم والقضاء فالدليل على ذلك انه عمل سئلوا عمن واقع امراته وهما محرمان بالحج

قال

قال يريقان دما ويمضيان في حجهما وعليهما الحج من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم والملحق الوطئ التقاء
الختانين وعن ابي ح ان الاتيان في غير السبيلين لا يفسده لنقصان معنى الوطئ من عدم وجوب الحد عنده وعنه انه يفسد لانه جيث ۲
كامل من حيث الارتفاق وقال الشافعي يجب بدنة اعتبارا بالجماع بعد الوقوف والحجة عليه ما رويناه ولان القضاء
لما وجب لا يجب الا الاستدراك المصلحة خف معنى الجناية فيكتفى بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء فلم يخف الجناية ولم يفترقا
قوله ولم يفترقا اى ليس عليه ان يفارق امراته في قضاء ما افسداه عندنا خلافا لمالك اذا خرجا من بيتهما ولزفر اذا
احرما وللشافعي اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه للشافعي انهما يتذكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان
فيه ولنا ان الجامع بينهما وهو النكاح قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذكران
ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق قوله وبعد وقوفه
لم يفسده وتجب بدنة اى وطؤه بعد وقوفه بعرفة لم يفسده وتجب بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي فانه عنده اذا
جامع قبل الرمي يفسد حجه اعتبارا بما لو جامع قبل الوقوف والجامع كون كل واحد قبل التحلل ولنا قوله عليه السلام من وقف بعرفة
فقد تم حجه والتمام حقيقة غير مراد لانه لا يبقى عليه طواف الزيارة فعلم انه اراد بالتمام حكما وذا بلزوم ذمته على الوجه
والامن عن الفساد والاول غير مراد فتعين الثاني وانما تجب البدنة بقول ابن عباس رض اذا جامع قبل الوقوف بعرفة فسد
نسكه وعليه دم واذا جامع بعد الوقوف بعرفة فقد تم حجه وعليه بدنة ولان الزاجر يتغلظ بتغلظ الجناية كزنا المحصن
وغيره والجماع على ما عرفت فيجب اقوى الزواجر وهو البدنة قوله وبعد الحلق شاة اى الوطئ بعد الحلق يوجب شاة
لبقاء احرامه في حق النساء دون لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفى بالشاة قوله وفي عمرته قبل طوافه اربعة
فسد فتمضي وتقضى وذبح وفيه اى وطؤه في عمرته قبل ان يطوف اربعة اشواط مفسد للعمرة فيمضي فيها ويذبح شاة ويقضيها
لان جماعه حصل قبل تمامها فصار كجماعه قبل الوقوف بعرفة قوله وبعد اربعة ذبح ولم يفسد اى ولو وطئ بعد ما طاف
لها اربعة اشواط او اكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ
العمرة فرض عنده والجماع محظور كل واحد من النسكين فكما ان الحج يجب البدنة بالجماع فكذا في العمرة ولنا انها سنة
فكانت احط رتبة منه فيجب شاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت بين الفرض والسنة قوله وان قتل محرم صيدا
او دل عليه قاتله بدءا او عودا اى سواء كان اول مرة او لا سهوا او عمدا فعليه جزاؤه يعني اذا قتل المحرم صيدا
او دل عليه من قتله مبتديا او عائدا ساهيا او عامدا فعليه جزاؤه اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الاية نص على ايجاب الجزاء واما الدلالة ففيها خلاف الشافعي هو يقول الجزاء
تعلق بالقتل والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة رض
وعن عطاء اجمع الناس على ان على الدال الجزاء ولان الدلالة من محظورات الاحرام فانها تفويت الامن
من الصيد اذ هو امن بتوحشه وتواريه فصار كالاتلاف ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض
فيضمن بترك ما التزمه كالمودع بخلاف الحلال لانه لا التزام من جهته على ان فيه الجزاء على ما روي عن ابي يوسف

وزعم والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في الدلالة حتى لو
كذبه ثم صدق غيره لا ضمان على المكذب ولو كان الدال حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا من انه لا التزام اصله غيره
من جهته ويستوي في وجوب الجزاء العامد والناسي والمبتدئ في القتل والعائد اليه لان الصيد بالنقد
مضمون بالاتلاف فصار كغرامات الاموال فيستوي فيه الاحوال وقيد بالعمدية في قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا
اما لان مورد النص فيمن تعمد فقد روي انه عن لهم في عمرة الحديبية حمار وحشي فحمل عليه ابو اليسر فطعنه برمحه
فقتله فقيل له انك قتلت الصيد وانت محرم فنزلت او لان الاصل فعل المتعمد والخطأ ملحق به للتغليظ
ويدل عليه قوله تعالى ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه وعن الزهري
نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطأ وعن سعيد بن جبير انه لا يرى في الخطأ شيئا بظاهر النص والعدية
وعن الحسن في الخطأ روايتان ويجب الجزاء على العائد لانه مضمون بالاتلاف فيستوي الحال فيه بين ما
اذا ابتدأ او عاد وبه قال عطاء وابرهيم وسعيد بن جبير والحسن وعليه عامة العلماء وعن ابن عباس ذبح
وشريح ان لا كفارة عليه تعلقا بالظاهر وانه لم يذكر الكفارة بل رتب عليه الوعيد ولكن ترتب الوعيد على
الاقدام على المباشرة بعد العلم بالحرمة ونزول التحريم لا يدل على عدم الجزاء فالجزاء ضمان المحل والعقاب
جزاء الفعل قوله ولو سبعا الى ولو كان الصيد سبعا او مستأنسا او حماما مسرولا هو معطوف الى الكلام ههنا
مسائل الاولى قال اصحابنا رضي الله عنهم ان قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كسباع البهائم كالاسد والفهد والنمر وكسباع
الطير كالبازي والصقر يوجب الجزاء الا ما استثناه الشرع وقال الشافعي لا يجب الجزاء الا بما جبلت على الايذاء
ودخلت في الفواسق المستثناة وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة لانه يسمى به لتوثبه الا ترى انه عم
لما دعا على عتبة بن ابي لهب فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه اسد بدعائه ولنا قوله تعالى لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم واسم الصيد يتم الكل لانه يسمى به لتنفره وتوحشه وبعده عن ايدي الناس وذا موجود فيما
لا يؤكل اذ هو متوحش مقصود بالاخذ لجلده او ليصطاد به او لدفع اذاه والقتل بالفواسق ممتنع لما فيه من
ابطال العدد واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا والعرف اقوى والثانية اذا قتل حماما مسرولا او ظبيا والعرف
مستأنسا يجب الجزاء لان الحمام والظبي متوحشان باصل الخلقة والاستئناس عارض فيهما كالبعير اذا
ند لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم وان الحق به في حكم الزكوة وقال مالك لا يجب في الحمام المسرول شيء لانه
مستأنس لا يتنفر من الناس فصار كالدجاج يقال حمام مسرول بفتح الواو اذا كان في رجليه ريش كانه سراويل
من سرولته اذا ألبسته السراويل فتسرول والثالثة اذا اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه
الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه الآية
وان ورد في الحلق لكن يعم الاضطرار فالحقناه به دلالة قوله وجزاؤه ما قومه عدلان في مقتله او اقرب
مكان منه اليه في مقتله يعني ان جزاء الصيد ما قومه عدلان في المكان الذي قتله فيه ان كان الصيد يباع ويشترى
في ذلك الموضع لاختلاف القيم باختلاف الاماكن او في اقرب المواضع منه مما يباع الصيد ويشترى فيه اذا كان قتل الصيد

في برية

في برية لا يباع ولا يشترى فيه قوله لكن في السبع لا يزاد على شاة اسند الكل من قوله جزاؤه ما قومه عدلان
يعني ان جزاء الصيد ما قومه عدلان بالغا ما بلغ لكن لا يزاد في السبع على قيمة شاة وقال زفر تجب قيمته بالغة
ما بلغت اعتبارا بمأكول اللحم ولنا ان لحم السبع لا يعتبر حينئذ فيه ان شاة ولان اعتبار القيمة لمكان الانتفاع
بجلده لا لانه محارب مؤذ ومن هذا الوجه لا يزيد على قيمة ان شاة ظاهرا قوله ثم له ان يشتري به هديا ويذبحه بمكة
او طعاما ويتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لا اقل منه او صام عن طعام كل مسكين
يوما وان فضل عن طعام مسكين تصدق به او صام يوما كاملا قوله للقاتل الخيار في الفداء ان شاء اشترى بما قوم به هديا
ويذبحه بمكة ان بلغ هديا وان شاء اشترى به طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر
او شعير ولا يتصدق اقل من المذكور لما سيأتي وان شاء صام على ما ذكر وقال محمد والشافعي
يجب في الصيد النظير فيما له نظير ففي الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي الارنب عناق وفي اليربوع جفرة وفي النعامة
بدنة وفي حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة لان القيمة
لا تكون نعما والصحابة اوجبوا النظير من حيث الخلقة والمنظر في النعامة والظبي وحمار الوحش والارنب
على ما بينا وما روي في الضبع صيد وفيه ان شاة وما ليس له نظير عند محمد تجب القيمة مثل العصفور والحمام واشباههما
واذا وجبت القيمة كان الجواب كقولهما والشافعي يوجب في الحمامة شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث
ان كل واحد منهما يعب الشرب ويهدر ولابي حنيفة وابي يوسف ان النص اوجب المثل والمثل المطلق هو
المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهودا في الشرع كما في حقوق العباد فان اتلاف
الحيوان مضمون بالقيمة وكما ان المثل منصوص عليه هنا فكذا في حقوق العباد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويؤيده ان الحيوان لا مثل له من جنسه فان النعامة لا تماثل النعامة حتى لا تضمن النعامة
بالنعامة فكيف تماثل البدنة النعامة ولو كانت مثلا لها لضمنت بها عند الاتلاف ولان القيمة اريدت بهذا
النص فيما لا مثل له اجماعا فلم يبق غيره مرادا لان المثل من الاسماء المشتركة فلا عموم له ولان في ايجاب القيمة بيانا
للايجاب بقتل الصيد على سبيل العموم لانه يتناول ما له نظير وما لا نظير له وفيما قاله تخصيص والاول اولى والمراد بالنص
والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي واسم النعم يطلق على الوحشي والاهلي كذا قاله ابو عبيد والاصمعي والمراد بما
ذكر التقدير دون ايجاب المعين فاذا ظهرت قيمته خير القاتل بين التكفير بالهدي والاطعام والصيام عند
ابي حنيفة رحمه وابي يوسف وعند محمد وان في الخيار الى الحكمين في ذلك فان حكما بالهدي يجب النظير وان حكما
بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف لهما ان التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة
اليمين ولمحمد والشافعي قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما
فان الله تعالى جعل ذلك الى الحكمين بكلمة او فيكون الخيار اليهما قلنا والكفارة عطفت على الجزاء لا بكونها منصوبة(?) ولو
كانت منصوبة لكانت معطوفة على هديا وكذا او عدل ذلك عطف عليه وصياما نصب على التمييز وهو في مثله رجلا(?)

وهديا حال عن جزاء لانه وصف بالمثل مقرب الى المعرفة ووصف هديا ببالغ الكعبة لان اضافته غير حقيقية فلم يكن في
الاية دلالة اختيار الحكمين وانما يرجع اليهما في تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه والواحد يكفي للتقويم
والمثنى اولى لانه احوط وابعد من الغلط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص فان اختار الهدي
بالهدي فيما يذبح في الحرم والتصدق بلحمه على الفقراء لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولان الهدي اسم لما يهدى الى
موضع ولا موضع ورد الشرع بالنقل اليه سواه فيجوز الاطعام في غيرها وقال الشافعي لا يجوز الا في الحرم قياسا على
على الهدي والجامع التوسعة على فقراء الحرم ولنا ان الهدي قربة لا يعقل معناها فيختص بمكان او زمان اما الصدقة
فقربة معقولة اذ فيها دفع خلة المحتاج فلا يختص بمكان او زمان والصوم يجوز في غير مكة لانه عبادة في النفس
وهي قربة في كل مكان فان ذبح بالكوفة اجزاه عن الطعام معناه اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لان
الاراقة لم تعتبر وانما يخرج عن العهدة بالتصدق في هذه الصورة واذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزي به في الاضحية
لان ... تخصيصها بالاراقة فتعلقها بمكان احد وقال محمد وان في يجوز صغار النعم لان الصحابة
رضي الله عنهم اوجبوا عناقا وجفرة وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز الصغار على وجه الاطعام اذا تصدق
بها واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا وعند الشافعي ومحمد يعتبر قيمة النظير بناء
على ان الواجب الاصلي هو النظير عندهما وعندنا قيمة الصيد فاذا اشترى بالقيمة طعاما تصدق على كل مسكين نصف
صاع من بر او صاع من تمر او شعير ولا يجوز ان يطعم المسكين اقل من نصف صاع لان الطعام المذكور ينصرف الى ما هو
المعهود في الشرع والمعهود في الشرع في الطعام نصف صاع كما في صدقة الفطر وكفارة اليمين والظهار وان
اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم يصوم مكان طعام كل مسكين يوما لانه لا قيمة للصوم فلا يمكن تقدير الصوم الا بالتقويم
فقدر بالطعام وقد عهد في الشريعة اقامة نصف صاع من بر مقام صوم يوم في باب الفدية وان فضل الطعام اقل من نصف
صاع من بر ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا لان الصوم لا يتجزى يعني ضرورة ثبوت بعضه ثبوت
كله وكذا ان كان الواجب دون طعام مسكين فاما ان يطعم القدر الواجب او يصوم يوما كاملا لان الصوم لا يكون
اقل من يوم قوله ويجب بجرحه ونتف ... وقطع عضو ما نقص يعني اذا جرح المحرم صيدا او نتف شعره او قطع عضوا منه ضمن ما
نقصه لان اتلاف الكل يوجب ضمان الكل فاتلاف البعض يوجب ضمان البعض كما في حقوق العباد قوله وبنتف ريشه وقطع
قوائمه اي ويجب بنتف ريشه وقطع قوائمه قيمته يعني اذا نتف ريش طائر او قطع قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع بجناحه
او بقوائمه فعليه قيمة كاملة لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه قوله وكسر بيضه اي ويجب بكسر بيضه
قيمته اي قيمة البيض ذكر الامام الاسبيجابي في مبسوطه محرم كسر بيضة من بيض الصيد فان كانت مذرة فلا شيء عليه
لانه لا يملك شيئا ولا ما هو اصله فان كانت صحيحة ضمن قيمتها عندنا وقال مالك يضمن عشر قيمة ما يجزي منه وهو احد قولي
الشافعي واحتج بان الشيء ما هو موضوع ان يصير حيوانا فوجب ان يضمن عشر قيمة ما يخرج منه كمن ضرب بطن امرأة حرة فالقت
جنينا ميتا انه يلزمه عشر دية الام واحتج اصحابنا بما روي عن رسول الله عم انه قال في المحرم يكسر بيض النعام ان
عليه قيمتها ولانه اتلف ... متقوما فيضمن قيمته بالغة ما بلغت كالبيضة المملوكة قوله وكسره وخروج
فرخ ميت ضمن اي ويجب بكسر البيض ثم خروج فرخ ميت منه قيمته اي قيمة الفرخ حيا وفي نسخة صدر الشريعة وكسر بيضه وخروج

خلة

بيضه

مذرة

فالقت

ببيضة صيد

فرخ

فرخ ميت وذكر الامام التمرتاشي فان خرج منها اي من البيضة فرخ ميت ضمن قيمته اذا علم انه كان حيا ومات بالكسر
وان علم انه كان ميتا فلا شيء عليه وان لم يعلم فالقياس ان لا يجب الجزاء الا قيمة البيض لان حيوة الفرخ غير معلومة
وفي الاستحسان يجب لان البيض معد ليخرج منه فرخ حي والفعل بالاصل واجب حتى يظهر خلافه وكسر البيض سبب
لموت الفرخ اذا حصل قبل اوانه فاذا ظهر الموت عقيبه اضيف الموت اليه احتياطا قوله وذبح الحلال صيد الحرم
اي ويجب بذبح الحلال صيد الحرم قيمته ويتصدق بها على الفقراء لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم قال عم ان مكة حرام
حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها ولا ينفر صيدها واذا ثبت الامن للصيد
كان القاتل جانيا باتلافه محلا محترما متقوما فيلزمه جزاؤه والجزاء قيمة الصيد كما في صيد المحرم كذا في المبسوط
وذكر في شرح الطحاوي المحرم اذا قتل صيدا في الحرم كان ينبغي ان يجب عليه جزآن للاحرام وللحرم الا انه يجب عليه
جزاء واحد لان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا فاستتبع اقواهما
اضعفهما قوله وحلبه ... اي ويجب بحلب الصيد قيمته اي قيمة اللبن لان اللبن من اجزاء الصيد فصار كله قوله
وقطع حشيشه وشجره غير مملوك ولا منبت قيمته الا ما جف قوله ولا منبت على صيغة المفعول اي يجب بقطع حشيش الحرم
وشجره الذي ليس بمملوك وهو مما لا ينبته الناس قيمته الا بقطع ما جف لانه ... واعلم ان شجر الحرم انواع اربعة ثلث
منها يحل قطعها والانتفاع بها من غير جزاء وواحدة منها لا يحل قطعها والانتفاع بها واذا قطعها يجب
فعليه الجزاء اما الثلث فكل شجر انبته الناس وهو من جنس ما ينبته الناس وكل شجر انبته الناس وهو ليس من جنس
ما ينبته الناس وكل شجر نبت بنفسه وهو من جنس ما ينبته الناس واما الواحدة فكل شجر نبت بنفسه وهو ليس من جنس
ما ينبته الناس ويستوي في هذه الواحدة ان يكون مملوكا لانسان بان نبت في ملكه او لم يكن حتى قالوا ان رجلا نبت
في ملكه ام غيلان فقطعها انسان فعليه قيمتها لمالكها وقيمة اخرى لحق الشرع بمنزلة ما لو قتل صيدا مملوكا في الحرم
وبعد ما ادى جزاء الشجرة يكره للقاطع الانتفاع بها وفي المنتقى عن ابي يوسف لا بأس لغيره من محرم او حلال ان
ينتفع به كذا في المحيط والاصل فيه قوله عم الا لا يختلى خلاها نهى عن اختلاء الخلاء المنسوب الى الحرم وانما
ينسب الى الحرم على الاطلاق اذا لم يكن مملوكا لاحد ولا منسوبا اليه بالانبات لانه سبيل الملك اذ حبوته مضافة
الى المنبت حتى لو غصب غصنا وغرسه في ملكه رجل يقول له الغاصب الارض وكونه مما ينبته الناس اقيم مقام الانبات
تيسيرا لان مراعاة الانبات في كل شجر يتعذر وما جف من شجر الحرم لا ضمان فيه ويحل الانتفاع به لانه حطب الحرم
وليس بنام وثبوت الحرمة سببا الحرم لما يكون ناميا قوله ولا صوم فيهما اي لا مدخل للصوم في هذه القيم لانها ضمان
المحال والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وقال زفر يجوز الصوم فيما اذا قتل الحلال صيد الحرم اعتبارا بما وجب
على المحرم قلنا ما وجب على المحرم جزاء الافعال فيتأدى بالصوم ولا خلاف في ان ما يجب بقطع الاشجار لا يتأدى بالصوم
لانه ضمان المحل بالاتفاق وذكر في المبسوط في الفرق بينهما فقال لا مدخل للصوم في جزاء صيد الحرم لانه غرامة الاتلاف
عن محل آمن لحق الله تعالى فيلزمه بمقابلته اثبات صفة الامن عن الجوع للمسكين حقا لله تعالى وذكر ان الطعام يكون

اربعة

ينبت

دون العموم وأما صيد الاحرام فلما كان الواجب لارتكابه فعلا محرما خالصا لله تأدى بفعل هو قربة حقا لله تعالى دون العباد
وفي نسخة بصوم الربيعة ولا صوم في الابعة اي لا صوم في صيد ذبح الحرم وحلبه وقطع حشيشه وشجره قوله ولا يرعى حشيش الحرم
ولا يقطع الا الاذخر وقال ابو يوسف لا بأس بالرعي لان الزائرين يكونون على الدواب فلو منعوا عن رعي الحشيش لوقعوا
في حرج عظيم وحمل الحشيش من الحل متعسر فرخص دفعا للحرج ولهما قوله عم لا يختلى خلاها وفي الرعي ارتكاب المنهي لان
مشافر الدواب كالمناجل وحمل الحشيش من الحل متيسر فلا حرج فلئن كان فانما يعتبر فيما ليس فيه نص بخلافه فاما مع وجود النص
بخلافه فلا بخلاف الاذخر لانه عم قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها فقال العباس رض الا الاذخر يا رسول الله فقال
عم الا الاذخر فلهذا يجوز قطعه ورعيه ولا بأس باخذ الكمأة في الحرم لانها ليست نبات الارض لان النبات
ما ينبت من ماء الارض وهي لا تنبت منه بل هي مودعة فيها وينبت من ماء السماء قوله ويقتل قملة او جرادة صدقة
وان قلت اي الصدقة اي اذا قتل قملة تصدق بما شاء كلقمة من دقيق او كسرة خبز لانها متولدة من التفث على البدن
فيكون قتلها من قضاء التفث والمحرم ممنوع من ذلك بمنزلة ازالة الشعر حتى لو قتل قملة ساقطة على الطريق لا يلزمه شيء لانه
لم يقصد ازالة التفث وفي الجامع الصغير اطعم شيئا وهذا يدل على جواز اباحة شيء يسير وان لم يكن مشبعا وقال ان القاها او
اخذها من راسه يجب الجزاء وان اخذها من موضع آخر لا شيء عليه ثم وجوب شيء في قتل القملة ليس بمنحصر بالقتل فان
للالقاء على الارض حكم القتل ايضا وذكر في المحيط والجامع الصغير لقاضي خان في القملة الواحدة اطعم شيئا كسرة
خبز وفي الثنتين او الثلاث اعطى كفا من حنطة وفي الزيادة على الثلاث نصف صاع من حنطة ولو القى ثيابه في الشمس
ليقتل القمل حر الشمس فمات القمل من حر الشمس فعليه الجزاء نصف صاع من حنطة اذا كان القمل كثيرا وان القى ثوبه
ولم يقصد به قتل القمل من حر الشمس فلا شيء عليه واذا قتل جرادة تصدق بما شاء لان الجراد من صيد البر فان
الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ وروي ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم فجعلوا يتصدقون
بكل جرادة درهما فقال عمر رض ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة خير من جرادة فهذا يدل على انه لو تصدق بتمرة
مكان جرادة جاز قوله ولا شيء بقتل غراب وحداة وعقرب وحية وفارة وكلب عقور وبعوض لقوله عم خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الحداة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور والمراد بالكلب العقور الذئب وكذا ذكره
في بعض الروايات وعن [illegible] عن النبي عم [illegible] الغراب فذكر ان قتل هذه الاشياء مباح مطلق وذكر
في بعض الروايات مكان الحداة الغراب والمراد الابقع الذي يأكل الجيف ويخلط لانه يبتدئ
بالاذى غالبا واما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى وعن ابي حنيفة ان
الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش سواء لان المعتبر في ذلك الجنس والفارة الاهلية
والبرية سواء وعن ابي حنيفة لا يجب الجزاء بقتل السنور ولو بريا والضب واليربوع ليسا من الخمسة
المستثناة لانهما لا يبتدئان بالاذى قوله وبعوض اي ولا شيء بقتل بعوض وبرغوث وقراد وسلحفاة لانها
ليست بصيد لانها لا تنفر من بني آدم ولا يقصد باخذها ولئن كان من الصيود [illegible] بطباعها والسلحفاة من

من الحشرات

اخذه

وبقتله العصا

من الحشرات فصارت كالخنافس والوزغات والكفارة للزجر فاذا لم يقصد بالاخذ لم يشرع الزاجر ولا شيء بقتل
النمل السوداء والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتلها لما روي ان بعض الانبياء عليهم السلام احرق
قرية نمل ولكن لا يجب لانها ليست بصيد قوله وسبع صائل اي ولا شيء بقتل سبع صائل وقال زفر يجب قيمته اعتبارا
بالجمل الصائل ولنا ما روي عن عمر رض انه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه فقد دل هذا التعليل على ان
البداية اذا كانت من السبع لا يوجب شيئا ولان المحرم ممنوع التعرض لا عن دفع الاذى ولهذا كان ماذونا في
دفع المتوهم من الاذى كما في الفواسق فلأن يكون ماذونا في دفع المتحقق اولى ومع وجود الاذن من الشارع
لا يجب الجزاء حقا له بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد قوله وكذا يذبح المحرم الشاة
والبقر والبعير والدجاج والبط الاهلي لانها ليست بصيود فان الصيد ما يكون ممتنعا متوحشا فما لا يكون ممتنعا
متوحشا لا يكون صيدا والمراد بالبط الذي يكون في المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة واما البط الذي يطير فهو صيد
يجب الجزاء بقتله قوله وله اكل ما صاده حلال اي وللمحرم ~~ذبح الشاة~~ اكل ما صاده حلال وذبحه بلا دلالة المحرم ولا امره اي بصيده وقال
مالك ان اصطاده حلال للحلال المحرم لا يحل له تناوله سواء امره بذلك او لم يامره لقوله عم لحم صيد البر حلال عليكم الا
ما اصطدتموه او صيد لكم ولنا ما روي ان الصحابة رضي الله عنهم تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عم لا بأس به واللام فيما روي
لام تمليك فيحمل على ان يهدي اليه الصيد دون اللحم او معناه ان يصاد بامره توفيقا بين الحديثين ثم يشترط عدم الدلالة وهو
تنصيص على ان الدلالة محرمة قالوا فيه روايتان ووجه الحرمة حديث ابي قتادة وقد ذكرناه قوله ومن دخل الحرم بصيد
ارسله اي ومن دخل الحرم وهو حلال بصيد فعليه ارساله فيه اذا كان في يده حقيقة خلافا للشافعي فانه يقول هو حق الشرع فلا يظهر
في مملوك العبد لحاجة العبد ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الامن لما روينا
واما قيدنا بقولنا وهو حلال فانه في الحرم لا يتوقف وجوب الارسال الى دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام بالاتفاق
قوله ورد بيعه ان بقي والا جزى اي كبيع المحرم صيده اي رد بيعه والا جزى يعني اذا باع الصيد بعدما ادخله الحرم فسخ البيع
فيرد ان كان الصيد قائما وان كان فائتا فعليه جزاؤه لانه تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه وكذلك بيع المحرم الصيد
من محرم او حلال لما قلنا آنفا قوله لا صيد في بيته او في قفص معه اي ان احرم وفي بيته او في قفصه صيد
ليس عليه ان يرسله وقال الشافعي يلزمه ارساله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه وذا حرام عليه بسبب الاحرام فلزم ارساله كما لو
كان الصيد في يده ولنا ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم
ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه
محفوظ بالبيت والقفص لا به غير انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه فلا يعتبر ببقاء الملك وقيل اذا كان
القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع بان يخليه في بيته فان ارسال الصيد ليس بمندوب لكونه تسييب السائبة بل هو حرام
الا ان يرسله للتلف او يبيحه للناس اخذه كذا ذكره الامام الكاشاني قوله ومن ارسل صيدا في يد محرم اي اخذه حلالا لا يضمن

وهو

المتمم

المحرم

وإلا فلا شيء عليه إذا أصاب حلال صيدا ثم أحرم فأرسله من يد غيره يضمن عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لا يضمن لأن المرسل
آمر بالمعروف وناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله أنه أتلف بإرساله فيضمن وهذا لأن
الصيد قبل إحرامه كان ملكا له متقوما ولم يبطل ملكه بإحرامه فالمرسل أتلف عليه ملكا متقوما له فيضمنه بخلاف
إراقة خمر مسلم والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بأن يخليه في بيته فإذا قطع يده عنه متعديا ونظيره الاختلاف
في كسر المعازف قوله إذا أصاب محرم صيدا فأرسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق لأنه لم يملكه بالأخذ فإن
الصيد لم يبق محلا للتملك في حق المحرم لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فلم يكن متقوما عليه ملكا متقوما
ولهذا إذا أخذ المحرم صيدا ثم أرسله وأخذه غيره حلالا لا يسترده منه بخلاف ما إذا أخذ الصيد وهو حلال ثم أحرم
فأرسله ثم حل من إحرامه فوجده في يد غيره كان له أخذه منه قوله فإن قتله محرم صيد مثله فعلى كل واحد ويرجع آخذه على قاتله
إذا قتل محرم صيدا أخذه محرم فعلى كل واحد منهما جزاؤه لأن الآخذ متعرض للصيد بتفويت الأمن والقاتل مقرر
لو كان التقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا ويرجع الآخذ على القاتل وقال زفر
لا يرجع لأن الآخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره ولنا أن الأخذ إنما يصير سببا للضمان عند اتصال الهلاك به فالقاتل
بالقتل جعل فعل الآخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان إليه قوله وما به دم على المفرد فعلى القارن
دمان إلا أن يجاوز الوقت غير محرم أي كل شيء يجب بسببه على المفرد دم فعلى القارن بسبب ذلك الشيء دمان دم لحجته ودم
لعمرته وقال الشافعي دم واحد وهو بناء على أنه محرم بإحرام واحد عنده لأنه بالتداخل وعندنا بإحرامين على ما مر قبل فيكون
جانيا عليهما فيجب الدمان وهذا كالقتل الخطأ فإنه جناية في حق المسلم بإراقة دمه وجناية في حق الله تعالى بعدم تعظيم
الرب فتجب الدية حقا للمسلم والكفارة حقا لله تعالى فإن قيل ينبغي أن يتداخلا كحرمة الإحرام والحرم فإن المحرم إذا
قتل صيد الحرم يجب عليه جزاء واحد قلنا تلك حرمة الإحرام أقوى من حرمة الحرم لما ذكرنا أنه يحرم قتل الصيد في الأماكن كلها والحرم لا يحرم
إلا في الحرم فيتبع أضعف الحرمتين أقواهما ولا كذلك الحج والعمرة لاستوائهما إحراما وإن اختلفا أداء إذ بإحرام
العمرة يحرم جميع ما يحرم بإحرام الحج من الصيد والحلق والتطيب ولبس المخيط فإذا استويا لم يتبع أحدهما الآخر وذكر شيخ الإسلام
أن وجوب الدمين على القارن فيما إذا كان قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره من المحظورات فأما بعد الوقوف بعرفة ففي الجماع
يجب دمان وفي سائر المحظورات يجب دم واحد لأن إحرام العمرة انتهى في حق التحلل لا غير إلا أن يتجاوز الميقات
غير محرم بالعمرة والحج ثم دم واحد خلافا لزفر يعتبره بسائر الجنايات ولنا أنه لم يجن إلا جناية واحدة وهو
فوات حق الميقات فلم يجب عليه إلا دم واحد وهذا لأن المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد وكذا لو أحرم بالعمرة
من الميقات ثم أحرم بالحج بعدما جاوزه لا شيء عليه فيجب عليه بتأخير ذلك الإحرام دم واحد قوله ويتعدد الجزاء حينئذ
بتعدد المحرم ما يجب إذا اشترك محرمان في قتل صيد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل وقال الشافعي عليهما جزاء واحد لأن من أصله
أن المعتبر هو المحل ولهذا قال الواجب بقتل حلالين جزاء واحد والمحل هنا واحد فلا يلزمهما إلا جزاء واحد
وقاس بصيد الحرم إذا قتله حلالان وحقوق العباد ولنا أن الواجب على المحرم جزاء فعله وفعل كل واحد من القاتلين

الرسل
عليه
بقوله
وهو تنزاد حرمة الزمان كما في الحرم بتأثيل حرمة عموم المكان في الاحرام
فيتبع
من أصله

كامل

كامل جني به على إحرام كامل فيتعدد في حق كل واحد منهما لأنه ليس معه غيره كما في كفارة القتل وكما في القصاص فإن لو لم
يبطل في جزاء الفعل حتى كل قاتل المترتب به فأما صيد الحرم لأن وجوب الضمان هناك باعتبار المحل قوله وإذا اتحد أي
الجزاء لو قتل صيد الحرم حلالان لأن الضمان بدل عن المحل لا جزاء على الجناية فيتحد باتحاد المحل كرجلين قتلا
رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة لكونها بدل المحل وعلى كل واحد منهما الكفارة لكونها جزاء الفعل قوله
باع المحرم صيدا أو شراه بطل لأن بيعه حيا تعرض للصيد الآمن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة لأن الشارع أخرجه عن
أهلية الذبح قوله ولو ذبح حرم أي لو ذبح المحرم صيدا فذبيحته حرام لا يحل أكلها وقال الشافعي يحل ما ذبحه المحرم لغيره
من الناس لأن الذكاة تحصل بتسييل الدم النجس من الحيوان وشرط الحل التسمية عندكم وقد تحققت منه كما تحققت
من الحلال إلا أنه حرم التناول على المحرم الذابح عقوبة له وهذا لا يمنع الحرمة في حق غيره ولنا قوله تعالى لا تقتلوا
الصيد وأنتم حرم والفعل المحلل ذكاة فلا يسمى قتلا دل أنه غير محلل ولأن الذكاة فعل مشروع وهذا الفعل حرام
فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي وهذا لأن المشروع هو الذي قام مقام المميز بين الدم واللحم تيسيرا فينعدم المميز
بانعدام كونه مشروعا وإذا لم يتحقق المميز بين الدم واللحم كان حراما لاختلاط الدم بلحمه كالموقوذة والمنخنقة
قوله ولو أكل منه غرم قيمة ما أكل لا محرم لم يذبحه أي لو أكل المحرم الذابح من ذلك شيئا يضمن قيمة ما أكل هذا إذا أكل
أكله بعدما أدى جزاءه أما إذا أكله قبل أن يؤدي جزاءه فيدخل ضمان ما أكل في الجزاء بالاتفاق وهذا عند أبي
حنيفة وقالا ليس عليه ضمان ما أكل وإن أكل منه محرم آخر فلا شيء عليه في قولهم جميعا لأن هذه ميتة فلا يلزمه
بأكلها إلا الاستغفار فصار كما إذا أكله محرم غيره ولأبي حنيفة أنه تناول محظور إحرامه فيضمنه كما لو قطع شجر الحرم
وهذا لأن إحرامه هو الذي أخرج الصيد عن محلية الذكاة والذابح عن الأهلية فصار كونه ميتة موجب
إحرامه فصارت حرمته بالإحرام بواسطة وصار محظورا بالإحرام أيضا لأنه لا تنافي بينهما بخلاف الحلال في الحرم لأن
وجوب الجزاء ثمة باعتبار الأمن الثابت بسبب الحرم وذا للصيد لا للحم بخلاف محرم آخر لأن تناوله ليس من
محظورات إحرامه قوله ولدت ظبية أخرجت من الحرم وماتا غرمهما أي الظبية والولد وإن أدى جزاءها ثم ولدت
لم يجزه أي الولد من جزاء يعني إذا أخرج رجل ظبية من الحرم فولدت أولادا فماتت هي والأولاد فعليه
جزاؤهن لأن الصيد بعد الإخراج من الحرم بقي مستحقا للأمن شرعا ولهذا وجب رده إلى مأمنه وهذه
صفة شرعية فتسري إلى الولد فإن أدى جزاءها ثم ولدت ليس عليه جزاء الولد لأن بعد أداء الجزاء لم يبق آمنة
لأن وصول الخلف وهو القيمة كوصول الأصل إلى مأمنه قوله آفاقي يريد الحج أو العمرة وجاوز وقته أي ميقاته ثم أحرم
لزمه دم أي بترك الوقت لأنه لما انتهى إلى الميقات وجب عليه الإحرام بالحج من الميقات لقوله عليه السلام لا يجاوز الميقات
أحد إلا محرما رواه ابن عباس رضي الله عنهما فإذا جاوزه حلالا فقد ارتكب المنهي عنه وأخر الإحرام عن ميقاته
فتمكن النقصان في حجه ونقصان الحج يجبر بالدم وإنما قال يريد الحج والعمرة حتى لو لم يرد شيئا منهما لا يجب عليه شيء
لمجاوزة الميقات وقوله ثم أحرم لا احتياج إلى هذا القيد فإنه لو لم يحرم يجب عليه الدم أيضا لكن الكلام جاز

وقته لزمه دم ويمكن ان يجاب عنه بانه انما ذكر قوله فاحرم ليعلم ان الدم لا يسقط بعد الاحرام بخلاف ما اذا عاد الى الميقات
فاحرم فانه يسقط كما سيأتي قوله يعني ان رجع الى الميقات قبل ان يحرم فاحرم بالحج من الميقات لا شيء عليه اتفاقا لانه ٢ فان عاد فاحرم صح
تلافي المتروك في وقته فصار كأن لم يجاوز الميقات الا محرما قوله او محرما اي او عاد محرما لم يشرع في نسك ولبى سقط دمه
يعني اذا احرم بعد ما جاوز الميقات ثم عاد الى الميقات قبل الشروع في افعال الحج ان لبى عند الميقات سقط عنه دم
الوقت وان عاد بعد الشروع لم يسقط الدم بالاتفاق لانه لا يمكنه التدارك بعد الشروع وقال زفر لا يسقط بالعود وان لبى لان جنايته
لم ترتفع بالعود فصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد اليه بعد الغروب ولنا انه تدارك المتروك في اوانه وذلك قبل الشروع في
الافعال فيسقط الدم بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان المتروك هناك استدامة الوقوف الى الغروب وهو بعوده
لم يتدارك في وقته قوله والا اي وان لم يلب عند الميقات بعد عوده محرما فلا يسقط عنه الدم عند ابي حنيفة وعندهما يسقط
الدم بعوده محرما او لم يلب لهما ان حق الميقات ان يكون محرما عنده الا يرى انه لو احرم من دويرة اهله ومر بالميقات
محرما ساكتا لا شيء عليه فاذا عاد الى الميقات بعدما احرم فقد تدارك ما هو الواجب عليه وهو كونه محرما عند الميقات
فيسقط الدم وله ان اصل الميقات في حق الافاقي ان يحرم من دويرة اهله لبيت انه تمام وهو افضل الا انه رخص
في التأخير الى الميقات فصار الميقات غاية فاذا انتهى اليه حلالا وجب عليه التلبية والاحرام عنده واذا ترك ذلك بالمجاوزة
حتى احرم وراء الميقات ثم عاد فان لبى فقد اتى بجميع ما هو مستحق عليه فيسقط الدم عنه وان لم يلب فلم يأت بجميع
ما استحق عليه فلا يسقط بخلاف ما اذا احرم قبل ان ينتهي الى الميقات لان موضع احرامه ميقاته وقد لبى عنده فقد حصل
الميقات المعهود ان يكون ابتداء الاحرام في حقه فلذلك لا يضره ترك التلبية عنده وعلى هذا الخلاف اذا احرم
بعمرة بعد المجاوزة وقضاها في جميع ما ذكرناه قوله مكي يريد الحج ومتمتع فرغ من عمرته وخرجا من الحرم واحرما تشبيه
بالمسألة المتقدمة في لزوم الدم يعني ان المكي اذا خرج من الحرم الى الحل يريد الحج فاحرم ولم يعد الى الحرم ووقف بعرفة
فعليه شاة لان وقته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الى الحرم ولبى سقط الدم عند ابي حنيفة وان لم يلب وعندهما
يسقط بعوده محرما لبى او لم يلب وعند زفر لا يسقط لبى او لم يلب كما مر في الافاقي وان المتمتع اذا فرغ من عمرته
ثم خرج من الحرم فاحرم بالحج ووقف بعرفة فعليه دم لانه لما دخل مكة واتى بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام
المكي للحج من الحرم فيلزمه الدم بتأخيره عنه فان رجع الى الحرم فاهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهو على
الخلاف الذي تقدم في الافاقي قوله فان دخل كوفي البستان لحاجة فله دخول مكة غير محرم يعني اذا اراد الكوفي
بستان بني عامر لحاجة له ان يجاوز الميقات غير محرم لان وجوب الاحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة وهو
لا يريد دخولها والمراد بالبستان وهو غير مستحق التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصد دخوله فاذا دخل البستان
ثم بدا له ان يدخل مكة لحاجة له ان يدخلها بلا احرام لانه التحق باهل البستان وكان له ان يدخل مكة بغير احرام فكذا الداخل
فيه وهذا هو الحيلة لمن اراد الدخول الى مكة من اهل الافاق بلا احرام قوله ووقته البستان الحل كالبستاني اي ميقات
الكوفي الداخل في البستان البستان كما ان ميقات البستاني البستان والبستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم

قوله

قوله ولا شيء عليه اي على البستاني وعلى من دخله انه احرم من الحل ووقف بعرفة لانه احرم من ميقاته اما البستاني
فظاهر وكذا الداخل فيه لانه من وصل الى موضع فحاله في الاحرام كحال اهل ذلك الموضع قوله ومن دخل مكة بلا احرام
لزمه حج او عمرة يعني ان الافاقي اذا دخل مكة بلا احرام لحاجة يجب عليه حجة او عمرة خلافا للشافعي لان دخول مكة سبب
لوجوب الاحرام فيصير كالتزام الاحرام بالنذر ولو نذر الاحرام لزمه حج او عمرة فكذا اذا لزمه الاحرام بدخول
مكة قوله وصح منه اي مما لزمه بدخول مكة من حج او عمرة لو حج عما عليه في عامه ذلك اي من دخل مكة بغير احرام ثم
خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة الاسلام جاز عن حجة الاسلام وعما لزمه بدخول مكة وفي القياس
لا يجوز وهو قول زفر لان بدخول مكة بلا احرام وجب عليه حجة او عمرة وصار ذلك دينا في ذمته فلا ينوب حجة
الاسلام عما صار دينا في ذمته كما لو وجب بالنذر وجه الاستحسان ان الواجب عليه ان يكون محرما عند دخول مكة
تعظيما لهذه البقعة الا ان يكون احرامه لدخول مكة الا يرى انه في ابتداء الامر لو احرم بما عليه من حجة الاسلام
لم يلزمه غيره فكذا هذا كالمكي نذر ان يعتكف شهر رمضان جاز صوم رمضان عن صوم الاعتكاف لان الواجب عليه ان
ان يكون صائما في مدة الاعتكاف لا ان يكون صوما لاجل الاعتكاف واعلم ان ههنا قيدا ذكره في شرح الطحاوي
وهو ان الافاقي اذا جاوز الميقات فاتى مكة بغير احرام مرارا فانه يجب عليه بكل مرة اما حجة او عمرة ثم لو خرج في
عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة الاسلام او غيرها من الحج المنذور او العمرة المنذورة فانه يسقط عنه ما وجب
عليه لاجل المجاوزة الاخيرة ولا يسقط عنه ما وجب عليه لاجل مجاوزة قبلها لان الواجب قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط
الا بتعيين النية قوله لا بعده اي لا يصح عما لزمه بدخول مكة من حج او عمرة لو حج عما عليه من حجة الاسلام بعد العام يعني اذا
تحولت السنة ثم احرم بحجة عليه في السنة الثانية من الميقات لا ينوب عما لزمه بدخول مكة بالاجماع لانه لما لم يقض حق
البقعة حتى تحولت السنة صار بالتفويت دينا عليه مقصودا فلم يتأد الا باحرام له مقصود كما لو نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصامه ولم يعتكف ثم اراد ان يعتكف في العام القابل في شهر رمضان عما لزمه لم يجز لانه بالتفويت صار مقصودا عليه
فلزمه صوم مقصود للاعتكاف فلم يجز صوم رمضان كما لو الحق النذر بالاعتكاف قوله جاوز وقته فاحرم بعمرة
وافسد مضى وقضى ولا دم عليه لترك الوقت اي من جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم بعمرة ثم افسد العمرة بان جامع
قبل الطواف لها مضى فيها فههنا ثلثة احكام وهي المضي فيها ووجوب القضاء وعدم لزوم الدم لترك الوقت وانما
تقيد به لانه لا يسقط عنه دم الافساد بالقضاء اما وجوب المضي فيها فلان الاحرام عقد لازم لا يخرج الا بعد اداء الافعال
فيه الا بالاداء الافعال ولهذا كان مظنونا فلهو كما بخلاف الصوم والصلوة واما القضاء فلانه التزم الاداء بوصف الصحة
ولم يوجد واما الدم عليه لترك الوقت فلانه يقضيها كان باحرام من الميقات فيتجبر به ما نقص من حق الميقات بالمجاوزة
بغير احرام فيسقط عنه الدم كمن سها في صلوته ثم افسدها فانه يقضيها ويسقط سجود السهو كذا ذكره في النهاية قوله مكي طاف
لعمرته شوطا فاحرم بالحج رفضه وعليه دم لرفضه وحج وعمرة يعني اذا احرم مكي بعمرة فطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فعليه رفض الحج ودم لرفضه
وحجة وعمرة مكانه وقالا لا يرفض العمرة ويقضيها ويمضي في الحج وعليه دم لرفضها قيد بالمكي لان الافاقي اذا احل بالعمرة

فقال لما شوطًا ثم اهل بالحج لانه متمتعًا ويقيد بالعمرة لان المكي اذا احرم بالحج وطاف له شوطًا ثم احرم بالعمرة فانه يرفض العمرة ويقيد
وقيد بالشوط لانه لو لم يطف شيئًا يرفض العمرة بالاتفاق لما انه لا بد من رفض احدهما لتوقيه عن المعصية اذ الجمع بينهما ممنوع
في حق المكي والعمرة بالرفض اولى لانها ادنى حالًا لانها سنة والحج فريضة واقل اعمالًا لانها الطواف والسعي فيجب بخلاف
الحج وايسر قضاءً لكونها غير موقتة ولهما ان احرام العمرة تأكد باداء شيء من طوافها واحرام الحج لم يتأكد بشيء من اعماله والمتأكد
باداء الاعمال اقوى من غير المتأكد فلهذا يرفض الحج وانما يرفض الايسر منهما اذا استويا بالقوة وتأكدا فاما اذا تأكد
احدهما كان رفض غير المتأكد اولى وكان في رفض العمرة والحالة هذه ابطال العمل وفي رفض الحج امتناع عنه وعليه دم بالرفض
لانما رفضه لتحلله قبل اوانه فصار كالمحصر لتعذر المضي فيه غير انه ان رفض العمرة قضاها فقط وان رفض الحج قضاه وعمرة لانه
في معنى فائت الحج من حيث انه عجز عن المضي في الحج بعد الشروع وعلى فائت الحج عمرة وحجة بالحديث وعلى هذا الخلاف اذا طاف للعمرة
اقل من اربعة اشواط ثم احرم بالحج اما اذا طاف للعمرة اربعة اشواط ثم احرم بالحج فعليه رفض الحج بلا خلاف قوله ولو اتمهما
مضى وذبح اي ولو مضى عليهما جاز لانه اداهما كما التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع تحقق المنهي عنه لما عرف من اصلنا ان
النهي عن الشرعيات لا ينفي المشروعية كالنهي عن صوم يوم النحر وعليه دم لجمعه بينهما وهذا الدم ليس نظير الدم في حق الآفاقي اذا
قرن او تمتع اذ ذاك دم شكر حل التناول منه وهذا دم جبر النقصان بارتكاب ما هو منهي عنه فلم يحل التناول منه قوله ومن احرم
بالحج ثم يوم النحر باخرى اي ثم احرم يوم النحر بحج اخر فان حلق للاول ... فان كان حلق للحج الاول ثم احرم بحج اخر لزمه الاخر بلا دم
والآن وان لم يحلق للاول ثم احرم بحج اخر فعليه دم ان لزمه الحج الاخر مع دم قصر او لا اي حلق بعد احرام الحج الاخر او
لم يحلق يعني اذا احرم رجل بالحج ثم حج ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى في ذلك العام الى ان قال فان حلق للاول بعد هذا الاحرام لزمه الاخر
بلا دم وان لم يحلق لزمه الاخر مع دم وانما عبر بالتقصير عن الحلق لان وضع المسئلة في قوله ومن احرم بالحج يتناول الذكور والاناث
لانه ذكر بلفظ من فذكر لفظ لا يختص بالحلق ثم ذكر لفظ التقصير لان الاصل في حق الرجل الحلق وفي حق النساء التقصير وعند ابي حنيفة ٧ هذا
وقالا ان قصر فعليه دم وان لم يقصر فلا شيء عليه واصل هذا ان الجمع بين احرامي الحج او احرامي العمرة بدعة فاذا حلق في الاحرام
الاول فقد انتهى الاول ولم يصر جامعًا بين الاحرامين فلا يجب عليه دم الجمع واذا لم يحلق في الاول صار جامعًا بين احرامي الحج فبعد
هذا ان حلق تحلل عن الاول وجنى على الثاني لانه في غير اوانه فيلزمه الدم بالاجماع وان لم يحلق حتى حج في العام القابل
فعليه دم عند ابي حنيفة لتاخير الحلق عن الاحرام الاول وهذا معنى قوله قصر او لم يقصر لكنه ذكر التقصير مكان الحلق لما ذكرنا
وعندهما ان حلق او قصر فكذلك فعليه دم وان لم يقصر ولم يحلق فلا شيء عليه لتاخير الحلق او التقصير كما هو مذهبهما ولم يذكر ٧ في
في الجامع الصغير في هذا الفصل دم الجمع وذكر في كتاب المناسك ان عليه دمًا للاضافة الى الحج لانه احرم بحج اخر قبل ان يفرغ
عن هذه السنة فيجب عليه دمان عند ابي حنيفة دم لتاخير الحلق ودم للجمع بينهما وفي قولهما لا يجب للتاخير شيء ثم قيل لا اختلاف
بين الروايتين لانه سكت في الجامع الصغير عن ايجاب الدم وما نفاه وقيل في المسئلة روايتان وجه رواية الاصل انه اذا
احرم بالثاني قبل ان يحلق عن الاول فقد جمع وهو جناية فيجب دم وجه رواية الجامع ان هذا الجمع حصل في التوابع لان الاول
قد ... فلا يجب الدم قوله ومن اتى بعمرة الا الحلق فاحرم باخرى ذبح اي ومن اتى بافعال العمرة الا الحلق فاحرم بعمرة اخرى

فعليه

فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لانه جمع بين احرامي العمرة وهو مكروه وبدعة فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة لا يحل التناول منه قوله
آفاقي احرم بحج ثم بعمرة لزماه آفاقي احرم بالحج ثم احرم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي فيصير به قارنًا لانه قرن بين
النسكين لكنه اساء لانه اخطأ السنة لان السنة للقارن ان يحرم بهما معًا او يحرم بالعمرة ثم بالحج قوله وبطلت هي بالوقوف
قبل افعالها لا بالتوجه اي بالتوجه الى عرفات يعني اذا وقف هذا الآفاقي بعرفات ولم يأت بافعال العمرة فهو رافض لعمرته لتعذر ادائها
اذ العمرة عنده مبنية على الحج فان توجه اليها لم يكن رافضًا حتى يقف لو بدا له فرجع من الطريق الى مكة فطاف لعمرته وسعى ثم
وقف بعرفات كان قارنًا وقدم في باب القران قوله فان طاف له ثم احرم بها فمضى عليهما ذبح اي فان طاف الآفاقي للحج يعني طواف القدوم
ثم احرم بعمرة فمضى عليهما ويقدم افعال العمرة على افعال الحج كما هو المسنون في القران لزمه وعليه دم لجمعه بينهما
لان الجمع بينهما مشروع على ما مر فصح الاحرام بهما والمراد بهذا الطواف طواف التحية وانه سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شيء واذا
لم يأت بما هو ركن يمكنه ان يأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج من وجه نظرًا الى طواف التحية قوله وندب رفضها اي يستحب ان يرفض
عمرته لان احرام الحج قد تأكد بشيء من افعاله بخلاف ما اذا لم يطف للحج فانه لا يرفضها ويأتي بها لانه لا يصير بانيًا بوجه قوله فان
رفض قضاها فان رفض عمرته قضاها لصحة الشروع فيها قوله واراق اي اراق دمًا لرفضها قوله حج فاهل بعمرة يوم النحر او في ثلثة
تليه لزمته ورفضت وقضيت مع دم يعني ان الحاج اذا اهل بعمرة في يوم النحر او في ايام التشريق لزمته لصحة الشروع فيها ويلزمه
رفضها لانه ادى ركن الحج فيصير بانيًا افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضًا تعظيمًا للحج فلهذا
يلزمه رفضها فان رفضها يجب دم الرفض وعمرة مكانها بخلاف صوم يوم النحر فانه اذا شرع فيه ثم افسده لا يجب القضاء لانه
بنفس الشروع صار مباشرًا للمنهي عنه فيجب عليه الافساد فلا يجب القضاء وهنا بنفس الشروع ما باشر المنهي عنه فصار كالصلوة في الاوقات
المكروهة قوله وان مضى صح ويجب دم اي وان مضى على العمرة اجزأه لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو انه مشغول باداء بقية اعمال
الحج في هذه الايام فيجب تخليص الوقت له تعظيمًا وعليه دم لجمعه بينهما اما في الاحرام ان لم يحلق او في الاعمال الباقية ان حلق ما تقدم
وهذا دم كفارة ايضًا وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها كذا ذكره في الاصل وقيل يرفضها احترازًا عن المنهي عنه وهذا
لانه وان حلق فقد بقي عليه مناسك الحج الى اخر ايام التشريق قال الفقيه ابو جعفر ومشايخنا على هذا وهو معنى ما قال في الكتاب
انه لا يرفض العمرة من غير رفض قوله فائت الحج اهل بها رفض وقضى يعني اذا فاته الحج ثم احرم بعمرة رفضها ايضًا ٧ وذبح و
لان الجمع بين احرامي الحج او العمرة غير مشروع ومن فاته الحج بقي في احرامه ولهذا يتحلل عن احرام الحج باعمال العمرة ومن شرع في افعال
العمرة فقد جمع احرام الحج الحجي ... ودفع افعال العمرة عمرة او قارن رفض كل واحد منهما بعد صحة الالتزام واذا
رفض لزمه الدم للتحلل عن ذلك قبل اوانه وعليه في العمرة قضاؤها

باب الاحصار

المحصر هو الذي
اهل بحجة او عمرة او بهما فمنع من الوصول الى البيت بمرض او عدو او بغيرهما بان سرقت نفقته او هلكت امرأة فات محرمها
او زوجها عندنا وقال الشافعي لا احصار الا بالعدو لما سياتي قوله ان احصر المحرم بعدو او مرض بعث
المفرد دمًا والقارن دمين يعني اذا احصر بعدو او مرض جاز له التحلل وقال الشافعي لا احصار الا بالعدو لان النص ورد
في النبي عم واصحابه رضي الله عنهم وقد احصروا بالحديبية بالعدو والآية انه قال اذا امنتم والامان يكون من العدو

فلهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر وهو الصحيح
لانه بنى اعمال العمرة على افعال الحج ح

وانما يكون من المرض الشفاء وورود النص في العدو لا يكون ورودا في المرض لانه ليس في معناه ولان النجاة بالاحلال يحصل في العدو لا في المرض ولنا قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي والاستدلال به ان الاحصار ان كان لغة المنع في كل شيء كما قال صاحب الكشاف فظاهر فانه ابيح له التحلل بمطلق المنع فلا يجوز التقييد بالعدو وفيه نسخ الاطلاق وان كان لمنع المنع في كل شيء من المرض كما قال اهل اللغة ان الاحصار المنع من الاذى والحصر بالعدو وكذا ذكره العتابي والزجاج وابن السكيت فالحصر والامان يستعمل في الحصر ايضا فالكرم الزكام امان من الجذام وانما عمل الصحابة عموم بدلالة النص وحلاله وان كان بمنع المنع في العدو كما زعم الخصم فيلحق المرض به دلالة واذا جاز له التحلل يبعث دما ان كان مفردا ودمين ان كان قارنا لان المنصوص عليه هو الهدي وادناه شاة وليس المراد بعث عينها حتى لو بعث قيمتها فاشترى بها شاة في الحرم فذبحت عنه جاز وانما يبعث القارن دمين لانه محتاج الى التحلل عن الاحرامين قوله ويجوز ذبحه في الحرم ولو قبل يوم النحر وفي حل لا يعني ان المحصر اذا بعث هديا عين يوما يذبحه فيه ولو كان قبل يوم النحر حتى يعلم المحصر وقت احلاله
صفا ٢
وعند ابي حنيفة وقالا لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا يوم النحر فلا حاجة الى تعيين اليوم ويجوز الذبح للمحصر بالعمرة متى شاء فيحتاج الى التعيين لان اعمال العمرة لا تختص بوقت فكذا الهدي الذي به يتحلل عن احرام العمرة بخلاف المحصر بالحج على قولهما لان اعمال الحج مختصة بوقت فكذا الهدي الذي يتحلل به يتوقت بوقت لهما ان هذا دم يتحلل به من احرام الحج فيختص بيوم النحر كالحلق وربما يعتبرانه بهدي المتعة والقران ولابي حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارة بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك حتى حل التناول منه كالاضحية فيختص بزمان كما ان سائر المناسك مختصة بالزمان وبخلاف الحلق لانه في اوانه لان معظم افعال الحج وهو الوقوف ينتهي به ولا يجوز ذبح دم الاحصار في مكانه وهو احترز عنه بقوله وفي حل لا وقال الشافعي يجوز ان يذبح في مكانه لانه شرع على وجه الرخصة والتوقيت بالحرم يبطل معنى التخفيف ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله والهدي اسم لما يهدى الى الحرم ولانه دم قربة
قربة
ولا تعرف الاراقة قربة الا في مكان مخصوص او زمان مخصوص ودونه لا يقع قربة فلا يقع به التحلل واصل التخفيف هو المراعى دون وصفه وهو غايته ولهذا لا يسقط التخفيف حتى لم يجد الهدي بقي محرما ابدا ولانه لو كان لنهاية التخفيف لشرع التحلل في الحال كما قاله مالك قوله ولا يذبح بحل قبل حلق وتقصير يعني ان المحصر اذا حل بذبح الهدي لا يجب عليه الحلق او التقصير عندهما وان فعل كان حسنا وعند ابي يوسف واتيان في رواية يجب عليه احدهما وان لم يفعل فعليه دم وفي رواية عنه ينبغي ان يفعل والا فلا شيء عليه وهو ظاهر الرواية فاذا لا خلاف في ظاهر الرواية كذا في المبسوط قوله وعليه ان حل من حج حج وعمرة يعني ان المحصر بالحج اذا تحلل فعليه حج وعمرة هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وقال الشافعي في حجة لا غير لانه احصر عن الحج فلا يلزمه غيره ولنا ان الحج يجب قضاؤه لصحة الشروع فيه والعمرة لانه في معنى فائت الحج قوله ومن عمرة عمرة اي وعليه ان حل من عمرة عمرة اعلم ان الاحصار عن العمرة يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق لانها لا تتوقت ولنا ان النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه رضي الله عنهم احصروا بالحديبية وكانوا عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في احرام العمرة واذا تحقق الاحصار

فعليه

فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج قوله ومن قران حجة وعمرتان اي على المحصر المتحلل من قران حجة وعمرتان اما الحج واحداهما فلانهما واجبان والثانية لانه خرج منها بعد صحة الشروع قوله واذا زال احصاره وامكنه ادراك الهدي والحج توجه اي واذا
ان يدرك ٢
زال احصار المحصر سواء كان قارنا او غيره والتقييد بالقارن في الهداية وقع اتفاقا وامكنه ٢ هديه وحجه لزمه التوجه لاداء الحج لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف قوله ومع احدهما لا اي له ان يحل ان رجع ادراك احدهما فقط له ان يحل فان ادرك الهدي دون الحج يتحلل لعجزه عن الحج الذي هو الاصل وان ادرك الحج دون الهدي جاز له التحلل عندنا وهو استحسان والقياس وهو قول زفر يلزمه المضي لانه قدر على الحج فيلزمه المضي فيه وسقط حكم الخلف للقدرة عليه ووجه الاستحسان ان حرمة المال كحرمة النفس فلو امر بالتوجه كان متلفا ماله فانه يذبح
المضي
ولا يترتب على ذبحه المقصود من التحلل بما تقرر وجوب المضي ولا سبيل الى التضمين ولو خاف على نفسه لا يلزمه المضي فكذا اذا خاف عليه والافضل له التوجه لاداء النسك الملتزم بالاحرام واعلم ان هذا التقسيم انما يستقيم على قول ابي حنيفة لانه يجوز ذبح دم الاحصار قبل يوم النحر واما على قولهما فلا يستقيم لانه يتوقت به بيوم النحر فكل من ادرك الحج ادرك الهدي اما في العمرة فيستقيم التقسيم بالاتفاق لعدم توقت الذبح بيوم النحر
نعم
قوله ومنعه اي كونه ممنوعا عن ركني الحج بمكة احصار لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل قوله ومع احدهما لا اي كونه ممنوعا عن احد الركنين لا اي لا يكون احصارا اما اذا كان ممنوعا عن الطواف وقادرا على الوقوف فلوقوع الامن عن الفوات لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه فلا يكون محصرا حتى لا يتحلل بالهدي ولكنه يبقى محرما الى ان يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر ويحلق ويقصر وعليه لترك الوقوف بمزدلفة دم ولترك رمي الجمار دم ولتاخير الطواف دم ولتاخير الحلق دم عند ابي حنيفة فكان عليه اربعة دماء عند ابي حنيفة كذا ذكره الامام الاسبيجابي وعندهما ليس لتاخير الحلق والطواف شيء وقد تقدم واما اذا كان ممنوعا عن الوقوف وقادرا على الطواف فلان فائت الحج يتحلل بالطواف والدم بدل عنه في التحلل فلما كان قادرا على الاصل لا يصار الى الخلف وفي بعض النسخ وعن احدهما او بعد الوقوف لا وكذا او بعد الوقوف لا مقابل لما قبله لدخوله تحت قوله عن احدهما الكلام الا ان يقال ان المراد من قوله او بعد الوقوف كونه ممنوعا عنه في عرفة لا في مكة والمراد من الوجه المذكور كونه ممنوعا في مكة فيكون افادة وان قلت قوله ومن عجز فاحج اي بعث رجلا ليحج عنه صح ويقع عنه ان دام عجزه الى موته ولو الحج عنه الاصل فيه ان للانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره من صلوة او صوم او صدقة او غيرها لما روي انه عليه السلام ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته جعل ثوابها عن امته ثم العبادة اما بدنية محضة كالصلوة فلا يجري النيابة فيها لان المقصود من العبادة البدنية اتعاب البدن وقهر النفس الامارة بالسوء وذا لا يحصل بفعل النائب واما مالية محضة كالزكوة تجري فيها النيابة مطلقا حالة الاختيار والاضطرار لحصول المقصود من اغناء الفقير وتنقيص المال بفعل النائب واما مركبة منهما كالحج يجري فيها النيابة حالة العجز نظرا الى معنى المشقة بتنقيص المال ولا يجري حالة الاختيار نظرا الى اتعاب البدن والشرط في جواز الانابة دوام العجز من الاداء بنفسه الى آخر العمر لانه فرض العمر وهذا في الحج الفرض اما النفل فيجوز مع القدرة لان باب النفل اوسع

ثم الحج يقع عن المحجوج عنه في ظاهر المذهب وهذا معنى قوله ويقع عنه لحديث الخثعمية فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها
حجي عن ابيك واعتمري وعن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللمحجوج عنه ثواب النفقة لانه عبادة بدنية وعند العجز
اقيم الانفاق فيهما مقامها كالفدية في الصوم والصحيح هو الاول اذ فرض الحج لا يسقط عن الحاج ثم اعلم ان شرط
صحة الحج عن الغير النية عنه اي لا يتصور وقوع فعل شخص عن غيره بدون ان ينوي عنه وذكر في المبسوط ان الحاج عن
الغير ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية بمنزلة الحج عن نفسه ان شاء صرح بالحج عند الاحرام وان شاء
نوى واكتفى بالنية **قوله** ومن حج عن آمرين وقع عنه وضمن مالهما ولا يجعله عن احدهما اي لو ان رجلا امره رجلان ان
يحج عن كل واحد منهما فاهل بحجة عنهما فهي عن الحاج ويضمن النفقة لهما ولا يستطيع عن ايهما اوجه اما ان احرم عنهما جميعا
او عن احدهما غير عين او الطلق فان نواهما جميعا فقد خالفهما لان كل واحد منهما امره بان يخلص السفر له وان ينوي له
بعينه عند الاحرام فاذا لم يفعل صار مخالفا وليس احدهما باولى من الآخر ليقع عنه فيقع عن المامور ولا يمكنه ان
ان يجعله عن احدهما بعد ذلك لانه قد وقع عن نفسه فلا يقدر على جعله لغيره وان نوى عن احدهما غير عين فان مضى على ذلك
صار مخالفا اجماعا لانه ليس احدهما باولى من الآخر وان عين احدهما قبل المضي اي قبل الطواف والوقوف جاز ذلك
استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يقع عن نفسه ويضمن نفقتهما وهو القياس لانه امر كل واحد منهما بتعيين
النية فاذا انهم صار مخالفا لكل واحد منهما وان الطلق بان سكت عن ذكر المحجوج عنه معينا ومبهما فلا نص فيه وينبغي
ان يصح التعيين هاهنا اجماعا لعدم المخالفة قطعا **قوله** ولو ذلك ان يحج عن ابويه يعني ان من حج عن ابويه له جعل ذلك
الحج عن احدهما لان الوارث غير مامور بالحج ومن حج عن غيره بغير امره لا يكون حاجا عنه بل يكون جاعلا ثواب الحج له فاذا اطلق
حجة لغيره بنيته يكون الحج لها فيبقى الجعل بعد ان يكون سببا للثواب فيبقى خياره بعد وقوعه سببا للثواب على ما كان قبله فله ان يجعله
لاحدهما او لهما بخلاف ما اذا حج عن امرين بغير ما يفعل بحكم الآمر والحج يقع عن الآمر وقد بطل الحج لم يجزه الحاج عن حجه
حجة الاسلام فكان مامورا بايقاع الحج لكل واحد منهما على الخلوص بدون الاشتراك فيقع عن نفسه لا يمكنه ان يوقع
عن غيره **قوله** ودم الاحصار على الآمر في ماله حيا كان او ميتا وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على الحاج لانه وجب للتحلل
دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه ولهما ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة
فعليه خلاصه كالعبد اذا احرم باذن مولاه ثم احصر كان عليه اخراجه فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم في مال الميت عندهما
خلافا لابي يوسف ثم قيل هو من ثلث مال الميت لانه صلة وهي عبارة عن اداء مال ليس لها بلغة عوض مالي كالزكوة
والنذور والكفارات وقيل هو من جميع المال لانه وجب حقا للمامور فصار دينا كديون العباد **قوله** ودم القران والجناية
على الحاج اي ان امر غيره ان يقرن عنه فدم القران على المامور وكذلك اذا امره واحد بان يحج عنه والآخر بان يعتمر عنه
واذن له بالقران لانه وجب شكرا لما انعم الله عليه من الطلاق العمرة في اشهر الحج وموافقة الجمع بينهما وكذلك حل التناول
منه والمامور هو المختص بهذه النعمة اذ الفعل تحقق منه ولانه لو كان نسكا وسائر المناسك عليه فكذا هذا النسك
ولهذا اذا لم يقدر على الهدي فبدله وهو الصوم فكذا اصله واما دم الجناية مثل دم قتل الصيد والحلق والتطيب

وليس

ولبس المخيط والجماع فلانه هو الجاني عن اختياره فعليه جزاؤه **قوله** ويضمن النفقة ان جامع قبل وقوفه لا بعده يعني اذا جامع
قبل الوقوف بعرفة ويضمن النفقة لان الحج الصحيح هو المامور به دون الفاسد ثم لما لم يكن الفاسد مامورا به كان ما اداه
من الفاسد واقعا عن الحاج فلذلك يجب الدم في ماله ايضا ثم لما يقضي في السنة الثانية على وجه الصحة لا يسقط به حج الميت
لانه لما خالف في السنة الماضية بالافساد صار الاحرام واقعا عن المامور والحج الذي يأتي به في السنة القابلة قضاء لذلك الحج
فكان واقعا عن المامور ايضا لان الجماع الفسخ لعلمي فكان مخالفا اذا فات الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته باختياره اما
اذا جامع بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول المقصود للآمر وعلى المامور الدم في ماله بيننا وفي المبسوط وكل دم يلزم
المحجوج به الحاج عن الغير فهو عليه في ماله الا اذا كان دم نسك فاقامة المناسك عليه كان دم كفارة فالجناية وجدت منه
وان كان دما بترك الواجب فهو الذي ترك ما كان واجبا عليه فلهذا كانت هذه الدماء عليه في ماله الا دم احصار فانه في مال
المحجوج عنه في قول ابي حنيفة ومحمد وقد ذكرناه **قوله** فان مات في الطريق يحج عن منزل آمره بثلث ما بقي لا من حيث مات
يعني ان رجلا اوصى بان يحج عنه فاحجوا عليه رجلا فلما بلغ الكوفة مات او سرقت نفقته وقد انفق النصف يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي
وهذا عند ابي حنيفة وقالا يحج عنه من حيث مات الاول فالكلام هاهنا في اعتبار الثلث وفي مكان الحج اما الاول فالمذكور
قول ابي حنيفة واما عند محمد يحج عنه بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الموصي اذ
تعيين الوصي كتعيينه وعند ابي يوسف يحج عنه بما بقي من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصية ولابي حنيفة ان
قسمة الوصي وعزله المال لا يصح الا بالتسليم الى الوجه الذي سماه الموصي لانه لا خصم ليقبضه فيتم القسمة ولم يوجد التسليم
الى ذلك الوجه فصار كما اذا هلك قبل الافراز والعزل فيحج بثلث ما بقي بيانه اذا مات الرجل وترك اربعة الاف درهم واوصى
بان يحج عنه وكان مقدار الحج الف درهم فاخذ الوصي الالف ودفعها الى الذي يحج عنه فسرق في الطريق في قول ابي حنيفة يؤخذ
ثلث ما بقي من التركة وهو الف درهم فان سرقت ثانيا يؤخذ ثلث ما بقي مرة اخرى هكذا وعند ابي يوسف يؤخذ ما بقي من
ثلث جميع المال وذلك ثلثمائة وثلثة وثلثون درهما وذلك لان الثلث من اربعة آلاف درهم الف درهم وثلثمائة وثلثة
وثلثون وثلث درهم فلما دفع الوصي من هذا المجموع الى الذي يحج عنه الف درهم بقي هذا المقدار فيحج به فان سرق ثانيا لا يؤخذ
مرة اخرى وفي قول محمد اذا سرقت الالف التي دفعها بطلت الوصية ولا يؤخذ منه مرة اخرى سواء بقي من الثلث
الاول شيء او لم يبق وهذا الاختلاف بينهم اذا هلك المال او سرق في يد النايب حتى لو هلك المال في يد الوصي قبل
الدفع الى النايب بعدما قاسم الورثة يحج عنه من ثلث ما بقي بالاتفاق ثم رجع الى ان يبقى من المال حجة كذا ذكر الامام
قاضي خان والامام المحبوبي واما الثاني وهو اعتبار المكان في الحج فوجه قول ابي حنيفة وهو القياس ان القدر الموجود من السفر
قد بطل في حق احكام الدنيا قال رسول الله عليه الصلوة والسلام اذا مات ابن آدم ينقطع عمله الا الثلثة ولد صالح يدعو
له وعلم علمه الناس ينتفعون به وصدقة جارية وهذا ليس من الثلثة فيبطل وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا فبقيت
الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج ووجه قولهما وهو الاستحسان ان خروجه لم يبطل بموته لقوله تعالى ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله الآية وقال عليه الصلوة والسلام من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة

واذا لم تبطل اعتبرت الهدية من ذلك المكان وامثال الاختلاف فيه الذي يجيء بعضه في بيعه على ذلك المامور بالحج قوله الهدي
من ابل وبقر وغنم لان الهدي ما يهدى الى مكة للتقرب والانواع مشتركة في هذا المعنى لانه يتقرب باراقة دمائها وقلم العلاوة
مطلق يتناولها وادناه شاة لما روي انه عم سئل عن الهدي فقال ادناه شاة قوله ولا يجب تعريف الهدايا
اي اعلامها بعلامة مثل التقليد والاشعار وكل ذلك ليس بواجب ثم المراد هنا هو المعنى الاول لان الهدي ينبئ عن النقل
الى مكان ليتقرب باراقة دمه فيه وهو الحرم لا عن التعريف فلا يجب التعريف وتعريف هدي المتعة حسن لتوقيته بيوم النحر فربما
لا يحرس لحفظه فاحتيج الى تعريفه ولانه دم نسك فيليق به الاعلان تحقيقا لمعنى الشعائر بخلاف دم الكفارة لجواز
ذبحها قبل يوم النحر وسببها الجناية فاللائق بها الاخفاء تقليلا للفاحشة قوله ولا يجزئ فيه الا جاز في التضحية اي لم يجز
في الهدي الا ما جاز في التضحية يعني يشترط فيه ما يشترط فيها من السلامة عن العيوب التي تمنع الجواز كالعور والعرج
وغيرهما لان لكل واحد منهما قربة تعلقت باراقة الدم فيختصان بمحل واحد وليس هذه المسألة في نسخة صدر الشريعة
قوله وجاز الغنم في كل شيء الا في طواف فرض جنبا ووطئ بعد الوقوف يعني ان الشاة جائزة في كل شيء الا في موضعين من
طاف طواف الزيارة جنبا ومن وطئ بعد الوقوف فانه لا يجوز فيهما الا البدنة وقد مر بيانه قوله واكل من الهدي وغيره
من الاغنياء من هدي التطوع والمتعة والقران يعني يستحب ان ياكل من هدي التطوع والمتعة والقران ولا ينبغي
ان يتصدق باكثر من الثلث كذا روي عن ابن مسعود رض وقد صح ان النبي عم اكل من لحم هديه وحسا من المرقة ولا
يجوز الاكل من دماء الكفارات والنذور وهدي الاحصار لان الواجب فيها التصدق قوله وتعين يوم النحر
لذبح الاخيرين وهما هدي المتعة والقران لقوله تع فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم
وقضاء التفث مختص بيوم النحر فكذا الذبح لكونه مرتبا عليه واحدا ولانه دم نسك حتى يحل التناول منه فيختص
بيوم النحر كالاضحية ويجوز ذبح هدي التطوع قبل يوم النحر في الصحيح لان القربة في التطوع باعتبار انه هدي وذا يتحقق بالبلوغ
الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها لتحقق القربة وان وجد في غير يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل لانه يوم اراقة الدماء
فكان معنى القربة فيه اظهر قوله وغيرهما متى شاء اي وجاز ذبح غير هدي المتعة والقران اي وقت شاء يعني ان ذبح بقية الهدايا
جائز له اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز الا في يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان كل واحد دم جبر عنده ولنا ان
هذه دماء الكفارات فلا تختص بيوم النحر لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به من غير تأخير بخلاف
دم المتعة والقران لانه دم نسك وجبت شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين قوله كتعيين الحرم للكل يعني تعين يوم
يوم النحر للاخيرين تعيينا مثل تعيين الحرم لكل الهدايا سوى بدنة النذر حتى لا يجوز الا في الحرم لقوله تع هديا بالغ الكعبة ذكره
في جزاء الصيد فصار اصلا في كل دم هو كفارة اه ولا تفاوت بين الكفارات في معنى الجبر والجزاء فاذا ثبت وجوب التبليغ
في البعض بالنص ثبت وجوب التبليغ في الباقي بدلالته ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم قال عم منى كلها منحر (منى كلها منحر)
وفجاج مكة كلها منحر ولو قال لله علي بدنة له ان ينحرها حيث شاء لانه لم يبين انه يهديها بمكة وقال ابو يوسف لا ينحرها الا بمكة لانه التزم (ان ينحرها بمكة)
التقرب باراقة الدم فيختص بزمان او مكان ولا اختصاص له بالزمان فاختص بالمكان ضرورة الا انها لا تختص

بالزمان

بالزمان وكذا لا يختص بالمكان لانه ليس في لفظه ما يختص بها بخلاف الهدي قوله لا بفقيره لصدقته اي لا ينبغي تعيين الحرم
لصدقة الهدي بل يجوز التصدق على مساكين الحرم وغيرهم خلافا للشافعي لان الصدقة قربة معقولة لانها سد خلة المحتاج
فلا يختص به فقير دون فقير قوله وتصدق بجله وخطامه ولم يعط اجر جزاره منه لقوله عم لعلي رض تصدق بجلالها وخطمها (وصلى)
ولا تعط اجر الجزار منها الجلال جمع جل والخطم جمع الخطام وهو حبل يجعل في عنق البعير ويثنى في انفه كذا في المغرب قوله ولا يركب
الا ضرورة يعني لا يركب هديه في حال من الاحوال الا في حالة ضرورة يعني اذا ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها
وان استغنى عنها لم يركبها لانه جعلها لله تعالى خالصة فلا ينبغي له ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه قبل ان يبلغ محلها
الا ان يحتاج الى ركوبها وقال ان فيه له ان يركبها بلا ضرورة لانه عم راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها فقال
انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويلك قلنا الحق الوعيد لاعتقاده ان البدنة لا تركب فلما اغاره بذلك لانه رآه عاجزا
عن المشي محتاجا الى ركوبها ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك لانه صرف جزءا منها الى حاجته والنفقة (ضرورة)
مع الترخص يجتمعان في المحرم كما في كفارة الحلق قوله ولا يحلب لبنها لان اللبن متولد منه فلا يصرفه الى حاجة نفسه قوله وينضح
ضرعها بالماء البارد ان يقطع لبنه يرشه بالماء البارد حتى ينقطع وهذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبه
ذلك بالبدنة يحلبه ويتصدق بلبنه وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته اما المثل فلانه من ذوات الامثال
واما القيمة فلان دفع القيمة في حقوق الله تعالى جائزة قوله وما عطب او تعيب فاحشا من واجبه ابدله والمعيب له (وما عطب او تعيب)
يعني اذا ساق فعطب فان كان واجبا فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب كان في الذمة لا في العين فيجب عليه اسقاطه ما
في ذمته وان اصابه عيب كثير بان ذهب اكثر من ثلث اذنه على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف ومحمد اذا ذهب اكثر من
نصف الاذن على حسب الاختلاف في المانع من التضحية يقيم غيره مقامه لان المعيب مثله لا يتأدى به الواجب فلا بد
من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه قوله وفي النفل لا لانه عطف على قوله فمن واجب اي ان كان ما عطب
نفلا فليس عليه غيره لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات قوله ونحر بدنة النفل ان عطبت في الطريق وصبغ نعلها
بدمها وضرب به صفحة سنامها ليأكل منه الفقير لا الغني واذا عطبت بدنة النفل اي قربت من العطب في الطريق نحرها صاحبها (يتلى)
وصبغ نعلها بدمها وضرب به صفحة سنامها بذلك امر رسول الله عم ناجية الاسلمي رض والمراد بالنعل قلادتها لان العادة
ان تكون القلادة قطعة نعل وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدي فيأكل منه الفقراء دون الاغنياء وهو معنى قوله (عنه)
ليأكل الفقير لا الغني ولان الاذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق
على الفقراء افضل من ان يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود هذا اذا كانت البدنة نفلا اما اذا كانت واجبة
اقام غيرها مقامها وصنع بها ما شاء لانه لم يبق صالحا لما عينه وهو ملكه كسائر املاكه وانما فسرنا بقولنا ان قربت من العطب
دفعا لتوهم ما قال ان هذا مكرر بما ذكر اولا بقوله وما عطب لانا نقول ذكر حقيقة الهلاك وهذا في القرب من الهلاك قوله
ان شهدوا بوقوفهم بعد وقته لا تقبل يعني ان اهل عرفة وقفوا في يوم وشهد قوم انهم وقفوا يوم النحر اجزاهم مكررة
هذه الشهادة ان يشهدوا انهم رأوا هلال ذي الحجة في ليلة كان اليوم الذي وقفوا فيه اليوم العاشر من ذي الحجة

والقياس ان لا يجزيهم اعتباراً بما اذا وقفوا يوم التروية وهذا لانه عبادة عرفة في زمان مخصوص ومكان مخصوص فاذا وقفوا
في غير ذلك الوقت لا يجزيهم كما اذا وقفوا في غير ذلك المكان وجه الاستحسان ان هذه الشهادة غير مقبولة لانها قامت على النفي
وعلى امر لا يدخل تحت الحكم لان غرضهم نفي حجهم والحج لا يدخل تحت الحكم لان ما يدخل تحت الحكم هو الذي يجبر الحاكم المحكوم عليه به والحج
عبادة والعبادات لا يجبر عليها ولا يدخل تحت الحكم ولان الاحتراز عن الخطأ متعذر والتدارك غير ممكن وفي الامر بالاعادة
حرج بين فوجب ان يكتفى به عند الاشتباه صيانة لجميع المسلمين **قوله** وقبل وقته تقبلت اراد ان شهدوا بوقوفهم عرفة قبل
وقت الوقوف قبلت لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول الاشتباه في يوم عرفة ولان جواز المؤخر له نظير ولا كذلك جواز
المتقدم فان اداء العبادة قبل وقتها لا يصح اصلاً فاذا اداها بعد الوقت يصح قالوا ينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول
قد تم حج الناس انصرفوا لانهم ليس فيها الا ايقاع الفتنة وكذا اذا شهدوا عشية عرفة برؤية الهلال ولا يمكنه الوقوف
في بقية الليل مع الناس او اكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة **قوله** رمى في اليوم الثاني الاولى فان رمى الكل حتى وجاز الاولى وحدها الاول
يعني اذا رمى في اليوم الثاني الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى فان رمى الاولى ثم الباقيتين فحسن لانه راعى الترتيب
المسنون ولو رمى الاولى وحدها اجزاه لانه تدارك المتروك في وقته وانما ترك الترتيب وقال الشافعي لا يجزيه ما لم يعد
الكل لانه شرع مرتبا فصار كما اذا سعى قبل الطواف او بدا بالمروة قبل الصفا ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها
الا يرى ان رمي جمرة العقبة قربة في اليوم الاول وان لم يكن قبله وبعده رمي فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض
بخلاف السعي لانه تابع للطواف لانه دونه في المرتبة لان الطواف فرض كطواف الزيارة او من جنس الفرض كما في طواف
القدوم واما السعي فواجب على كل حال فكان دون الطواف فيجب ان يكون تابعا للطواف والمروة عرفت منتهى السعي
بالنص وهو قوله ابدؤا بما بدا الله تعالى فلا يتعلق به البداية **قوله** نذر حجا ماشيا اي ماشيا مشى حتى يطوف الركن
يعني اذا جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وفي الاصل خيره بين الركوب والمشي وفي الجامع الصغير
اشار الى الوجوب وهو الاصل لانه التزم القربة بصفة الكمال فلزمه بذلك الوصف كما اذا نذر بالصوم متتابعا وهذا لان
الحج ماشيا افضل لقوله عليه السلام من حج ماشيا كتب له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة
بسبع مائة والشرع رخص في الركوب دفعا للحرج لما روي عن عقبة بن عامر ان اخته نذرت ان تحج ماشية فقال الرسول
عليه السلام ان الله غني عن تعذيب اختك فلتركب ولتذبح واذا ثبت انه يمشي من حين احرم الى ان يطوف للزيارة لانه
انتهاء افعال الحج بطواف الزيارة واما طواف الصدر فطواف وداع وان ركب في الكل اراق دما وكذا ان ركب في الاكثر
وان ركب في الاقل تصدق بقدره قال الفقيه ابو جعفر انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي فاذا قربت وهو
رجل معتاد المشي ينبغي ان لا يركب **قوله** اشترى جارية محرمة بالاذن ان يحللها بقص شعر او قلم ظفر ثم جامع فقوله
من ان يحللها بجماع قوله بالاذن متعلق بمحرمة يعني اذا باع جارية محرمة وقد اذن لها في ذلك فللمشتري
ان يحللها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما لو اشترى جارية منكوحة ولنا ان
المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها فكذا المشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد

وهذا

وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا باشرت باذنه فكذا لا يكون ذلك للمشتري
فاذا كان له ان يحللها بغير الجماع كقص شعر او قلم ظفر ثم يطؤها الا ان الاولى ان يحللها بغير الجماع تعظيما لامر الحج ثم يجامعها ولو احللها بالمجامعة فهو جائز لانها لا تخلو
عن نوع محيض يقع به التحلل **كتاب النكاح** النكاح في اللغة الضم ثم يستعمل في الوطي لوجود الضم
فيه والعقد لانه سببه ويقولون يوجد الا بركنه من اهله مضافا الى محله كسائر العقود الشرعية فالركن هو الايجاب والقبول والاهلية
من هو اهل سائر العقود ومحله ما هو قابل لحكمه وحكمه الملك والحل والتوالد والتناسل من المقاصد **قوله** هو ينعقد
بايجاب وقبول قال الامام بدر الدين الكردري النكاح عبارة عن معنى شرعي يثبت في المحل وقولنا زوجت وتزوجت
آلة انعقاد ذلك المعنى وقوله بالايجاب والقبول يشير الى هذا المعنى لان الباء تدخل على الآلة **قوله** لفظهما ماض
اي لفظ الايجاب والقبول ماض كزوجت وتزوجت لان النكاح انشاء تصرف والانشاء اثبات امر لم يكن وهو يعرف
بالشرع لانه لم يوضع بازائه لفظ خاص فاستعمل اللفظ الموضوع للاخبار عن الماضي في الانشاء دفعا للحرج وانما اختص
به لانه يستدعي سبق المخبر به ليكون الكلام صحيحا حكمة وعقلا فصار الوجود حقا له بمقتضى الحكمة فاذا قصد الانشاء
اختير اللفظ الذي يلازمه الوجود **قوله** او ماض ومستقبل اي او لفظهما ماض ومستقبل كزوجني فقال زوجت اي كقول الرجل
الخاطب لولي المرأة زوجني ابنتك فقال الولي زوجتك وهذا ليس بنظير لانعقاد بالماضي والمستقبل حقيقة
لان قوله زوجني توكيل فلا يكون شطر العقد ويكون قول الوكيل زوجت بمنزلة شطري العقد ولكن قوله زوجت
بمنزلة شطري العقد لا يتحقق الا بقوله زوجني فلذلك مثل به ونظيره قول الرجل تزوجتك بكذا فقالت تزوجت او
قبلت **قوله** وان لم يعلما معناه اي هذه المسألة اعلم انه اذا زوج رجل امرأة بالعربية او بلفظ الابغير معناه
او زوجت المرأة نفسها بذلك ان يعلما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح يكون نكاحا عند الكل وان لم يعرفا معنى
اللفظ ينعقد به النكاح يكون نكاحا فهذه جملة مسائل الطلاق والعتاق والتدبير والنكاح والخلع والابراء
عن الحقوق والبيع والتمليك فالطلاق والعتاق والتدبير واقع في الحكم ذكره في الاصل واذا عرف الجواب
في الطلاق والعتاق ينبغي ان يكون النكاح كذلك لان العلم بمضمون اللفظ انما يعتبر لاجل القصد فلا يشترط
فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع ونحوه اما في الخلع اختلف المشايخ فيه قال بعضهم اذا لم يعرف معنى
اللفظ ولم يعلم ان هذا لفظ الخلع فيما بين الكل لا يصح الخلع هو الصحيح وقيل ينبغي ان يقع الطلاق ولا يبرأ الزوج
عن المهر ونفقة العدة كما لو خالع امرأته الصغيرة فقبلت وكذا لو لقنها ان تبرئ عن مهرها بالعربية وكذا المديون
اذا لقن رب الدين بلفظة الابراء وذكر في فتاوى قاضي خان فاذا عقد النكاح بلفظ لا يفهمان كونه نكاحا ولا يعلمان
به قيل ينعقد وقيل لا ينعقد قال واحد من اهل المجلس للمطربة من نا بتو دادم كر تو جانا نه مني فقالت المطربة ذلك
فقال الرجل بپذيرفتم قيل لا ينعقد اذا قالت ذلك على وجه الحكاية قال ابو الليث اذا لقن المرأة زوجها الطلاق
بالعربية فطلقت وهو لا يعلم يقع وحكي عن شيخ الاسلام انه اختار عدم الوقوع في مسئلة التلقين وكذا في ايقاع البيع
عن محمد لو تزوج بشهادة شاهدين لم يفهما ما قالوا انه لا يجوز ان يكونا اعلم ان تفسير ما قالوا اجاز النكاح والا فلا للتلبيس

لا يتمكن من ردها بعيب الاحرام عندنا وعند زفر يتمكن لانه يمنع من غشيانها والاذن ان يحللها م

٢ وان لم ان هذه اللفظة ا

لفظ الابراء

مع ان الرواية بخلافه والفقيه ابو الليث اختار عدم الوقوع ايضا اذا كان الشهود عارفا بالجهل وقال بعضهم
لا ينعقد النكاح به قوله وقولها اي ينعقد النكاح بقولها داد وبقوله پذيرفتم بلا ميم بعد دادي وپذيرفتي كبيع كما
يقع اذا قيل للمراة خويشتن بفلان بزني دادي فقالت دادم ثم قيل للزوج پذيرفتي فقال پذيرفتم بحذف الميم ينعقد
النكاح وان لم يقولا پذيرفتم ودادم مع ميم وعلى هذا البايع قيل للبايع فروختي فقال فروختم وقيل للمشتري خريدي
فقال خريدم ينعقد البيع وان لم يقولا خريدم وفروختم بحكم التعارف ولو قال للمراة خويشتن بفلان دادي فقالت
داد ينعقد النكاح وان لم يقل بزني بحكم العرف قوله لا بقولها اي لا ينعقد النكاح بقولها عند الشهود ما زن وشويم ذكر
في منتخب الفتاوى الصغرى لو قال لامراة هذه امراتي وقالت المراة هذا زوجي او قالا ما زن وشويم وكان
ذلك بمحضر الشهود لا يكون نكاحا عند بعض المشايخ وعليه الفتوى قوله ويصح بلفظ نكاح وتزويج وهبة وتمليك وصدقة
وبيع وشراء وقال الشافعي لا ينعقد بغير لفظ النكاح والتزويج لان هذه الالفاظ ليست حقيقة في النكاح ولا مجازا
عنه فلا ينعقد به النكاح وهذا لانها لو كانت حقيقة فيه لكانت موضوعة له ويفهم بها ما يفهم به كالاسماء المترادفة
وليس كذلك والمجاز لا يكون الا بمشاكلة في المعاني المختصة ولم يوجد اذ التزويج هو التلفيق والنكاح هو الضم وليس
منهما ما يدل على الملك وليس في التمليك معنى التلفيق والضم ولهذا لو ملك منكوحته يفسد النكاح ولو كان بينهما ملازمة
لما فسد بل تاكد ولنا ان الاتصال سببا معنى للاستعارة كالاتصال معنى وقد تحقق الاتصال من حيث التسبيب اذ
اللفظ موضوع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة في محلها والنكاح يوجب ملك المتعة فتحقق الاستعارة لوجود
الاتصال بينهما وينعقد بلفظ البيع بان قالت امراة بعتك نفسي او قال اب الابنة بعتك ابنتي بكذا وكذا بلفظ الشراء
بان قال الرجل لامراة اشتريتك بكذا فاجابت بنعم لان ابا القاسم البلخي يقول بانعقاده واليه اشار ليس عالي
لان المحل غير الادمي خلق لمصلحة الادمي وكنا ان البيع واجب لما هو سبب لملك المتعة في محله فكان طريق المجاز موجودا
فينعقد به قوله لا بلفظ اجارة اي لا ينعقد النكاح بلفظ الاجارة لانه ليس سببا لملك المتعة اذ هو يوجب ملك المنفعة وملك
المنفعة لا يستفاد ملك المتعة وعن الكرخي انه ينعقد لان المستوفي بالنكاح منفعة حقيقة وقد سمى الله تعالى العوض
في النكاح اجرا بقوله فاتوهن اجورهن ووجه شبهه بانه مشاكل للاجارة ولنا ان المملوك بالنكاح في حكم العين
حتى لا ينعقد الا مؤبدا والاجارة لا تنعقد الا موقتة فبينهما منافاة فانتفى وجه الاستعارة قوله واعارة اي
لا ينعقد النكاح بلفظ الاعارة وكذا بلفظ الاحلال والاعارة لان هذه الالفاظ لا توجب ملك العين اما الاعارة
فلانها لتمليك المنافع اولا باحد قولين واما الاخر ان فلانهما لا يوجبان ملكا فان من احل او اباح لغيره طعاما
فانما يتلفه على ملك المبيح قوله ووصية اي ولا ينعقد النكاح بلفظ الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت
ولو صرح بلفظ النكاح مضافا الى ما بعد الموت لا يصح فكذا هنا وذكر شيخ الاسلام ولو اضاف العقد في الوصية
الى ما بعد الموت بان قال اوصيت لك ببضع ابنتي بعد موتي بالف درهم وقبل الاخر لا ينعقد النكاح وان قال اوصيت
ببضع ابنتي للحال بالف درهم وقبل الاخر ينعقد النكاح وعن ابي الحسن انه لو قال اوصيت لك ببضع ابنتي الان

ينعقد النكاح

البوش

ينعقد النكاح ولو قال اعطيتك مائة درهم على ان تكوني امراتي فلو جاز اذا قبلت بمحضر من الشهود فان النكاح ينعقد
بلفظ الكون فانه في قال لامراة كوني امراتي بمائة درهم فقبلت بمحضر من الشهود كذا في الذخيرة والايضاح قوله
وشرط سماع كل واحد منهما لفظ الاخر يعني شرط لانعقاد النكاح سماع كل واحد من العاقدين كلام صاحبه زوجت وتزوجت
قوله وحضور حرين اي وشرط حضور حرين او حر وحرتين مكلفين اي عاقلين بالغين سامعين معا لفظهما فلا يصح ان سمعا متفرقين
يعني لا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور شاهدين حرين عاقلين بالغين او حر وحرتين ولو فاسقين او محدودين في قذف
او اعميين فالشهادة شرط في النكاح وقال مالك ليست بشرط وانما الشرط الاعلان حتى لو اعلنوا بحضور الصبيان والمجانين صح
لانه عقد فلا يشترط فيه الشهود كساير العقود وانما شرط الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف ولنا قوله عم لا نكاح الا
بشهود واريد به نفي الجواز لانه احد ونفي الكمال مجاز والحقيقة حقيق بان يراد وهو حديث مشهور يصح الزيادة على الكتاب
ولا بد من اعتبار الحرية والبلوغ والعقل لان العبد والصبي والمجنون ليسوا من اهل الولاية والشهادة من باب الولاية
لانها نفاذ قول الانسان على الغير شاء او ابى ولا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة للكافر على المسلم اذ
لا ولاية عليه ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولا تشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامراتين وقال
الشافعي لا ينعقد لانه ليس بمال فصار كالحدود ولنا ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن بالحديث
وغلبة النسيان عليهن فكانت حجة في موضع الضرورة وهو المال لكونه مبتذلا عادة ولنا انها حجة اصلية لكن فيها
نوع شبهة باعتبار صورة البدلية والنكاح مما يثبت بالشبهات الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان
ان يثبت بما يثبت به المال ولا يشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين وقال الشافعي لا ينعقد لقوله لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل ولنا ان الفاسق اهل للامامة والسلطنة فان جمهور الائمة بعد الخلفاء الاربعة لم يخل عن الفسق
فالخروج عن الامامة بالفسق يفضي الى فساد عظيم ومن ضرورة كونه اهلا للامامة كونه اهلا للقضاء لان تقلد
القضاء انما يكون من الامام ومن ضرورة كونه اهلا للقضاء كونه اهلا للشهادة لان القاضي لا بد وان يكون اهلا
للشهادة وتقيد بالعدالة في هذا الحديث والمطلق فيهما وبنا نعمل بالمطلق والمقيد ولا نحمله على المقيد لما عرف في موضعه وانما
شرط سماعهما لفظ الزوجين لان ورود الحكم عليهما انما يكون بالعقد وانه ينعقد بكلاميهما فيشترط اسماع كلاميهما وشرط
ايضا مقارنة سماعيهما اذا سمع احد الشاهدين ولم يسمع الاخر لا يجوز فان اعاد واللفظ النكاح فسمع من لم يسمع
اولا ولا يسمع الاخر الذي سمعه اولا لا يجوز وقيل استحسانا ولذا يجوز استحسانا لو كان احد الشاهدين اصم وذكر
في شرح السير ان النكاح ينعقد بشهادة الاصمين لان الشرط حضور الشهود دون السماع وذكر في شرح البرهان ان النكاح
ينعقد بشهادة الاصمين لان الشرط حضور الشهود دون السماع قوله وصح اي النكاح عند كاسقين ومحدودين
في قذف اما الفاسق ففيه خلاف الشافعي وقد ذكرناه واما المحدود في القذف فلانه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة
تحملا وانما النهي عن القبول بعدم وصف الاداء من شهادته لا الاصل اذ النهي عن قبول الشيء يقتضي تحقق ذكر الشيء
وان الاداء من ثمرات الشهادة وفوت الثمرة لا يدل على فوت الاصل قوله وعند اعميين اي وصح النكاح عند اعميين لان الاعمى

فاذى

ايضا

اي ا

من اهل الشهادة تحملا وانما الفايت ثمرة الاداء بعد التمييز بين المدعي والمدعى عليه وهو شرط قبول الشهادة قوله وابني الزوجين وابني
احدهما اي الآخر لكن لا يظهر بهما ان ادعى القريب اي القريب منهما النكاح عند ابنيه منها او ابني الزوج من غيرها او ابنيها من غيره لكن ان
وقع التجاحد بينهما لا يظهر بشهادة ابنيه منها ايهما ادعى لانهما شهدا لابيهما او لامهما ولو كانا ابناه من غيرها ان جحد وادعت تقبل
لانهما شهدا على ابيهما وشهادة الابن على الاب تقبل وان كان الاب يدعي والمرأة تجحد لا تقبل لانهما شهدا لابيهما ولو كانا ابناها
من غيره ان ادعت لا تقبل وان جحدت تقبل قوله لكن لا يظهر بهما ان ادعى القريب اي لا يظهر عقد النكاح بابني كل واحد منهما ان الغير
ان ادعى قريبهما اي ابا ابناء الزوج منهما فلا يظهر بهما النكاح بكل حال كما بينا قوله كما ح نكاح مسلم ذمية عند ذميين وان لم يظهر بهما لو جحد
يعني اذا تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة
ولا شهادة للكافر على المسلم فكانهما لم يسمعا كلام الزوج ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده
في محل ذي خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام
الزوج لان العقد ينعقد بكلاميهما والشهادة شرط على العقد ثم عندهما ان وقع التجاحد فان جحد لا يظهر النكاح بشهادتهما لانه شهادة
على المسلم وان جحدت هي يظهر لانه شهادة على الكافر قوله امر آخر ان ينكح صغيرته فنكح عند فرد ان حضر ابوها والا فلا اي اذا امر رجلا
بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما جاز النكاح لان الاب يجعل مباشرا للعقد
لاتحاد المجلس ليكون الوكيل سفيرا ومعبرا فبقي المزوج شاهدا وان كان الاب غائبا لم يجز لان المجلس مختلف فلا يمكن ان يجعل
الاب مباشرا قوله كاب ينكح بالغة عند فرد ان حضرت صح والا فلا وفي نسخة صدر الشريعة ليس في الا فلا اي ان الاب اذا زوج ابنته
البالغة بامرها عند فرد ان حضرت صح فصار كان البالغة عاقدة والاب وذلك شاهدان وان كانت غائبة لم يصح لما قلنا قوله وحرم على
المرء اصله وفرعه اي لا يحل للرجل ان يتزوج بامه وجداته من قبل ابيه او امه والاصل فيه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فعند
من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز عند اختلاف المحل حرمة الجدات ثبتت بالنص وعند من ينكره تثبت بالاجماع ولا يحل ان يتزوج
بنته لقوله تعالى وبناتكم ولا بنت ابنه وبنت بنته وان سفلت للاجماع او لان الاسم يتناولهن مجازا لكن مرادا بالنص عند البعض
قوله واخته اي وحرمت اخته لقوله تعالى واخواتكم وهي اخت لاب وام والاخت لاب والاخت لام وهن محرمات
بالنص اذ الاخوة عبارة عن المجاورة في صلب او رحم فكان الاسم حقيقة للكل قوله وبنتها وبنت اخيه اي وحرم على المرء
بنت اخته لقوله تعالى وبنات الاخت سواء كانت بنت اخت لاب وام او لاب او لام وبنت اخيه لقوله تعالى وبنات الاخ
سواء كانت بنت اخ لاب وام او لاب او لام قوله وعمته وخالته اي وحرمت على المرء عمته وخالته لقوله تعالى وعماتكم وخالاتكم
سواء كانت عمة لابيه وامه او لابيه او لامه وكذا الخالة سواء كانت لابيه وامه او لابيه او لامه قوله وبنت زوجة وطئت
اي وحرمت بنت امرأته التي دخل بها وان لم يدخل بالام لا يحرم البنت لثبوت قيد الدخول بالنص وسواء كانت في حجره او في حجر غيره
وتفسير الحجر الابنة اذا زفت مع الام الى بيت زوج الام فهذه كانت في حجره واذا كانت مع ابيها لم تكن في حجر زوج امها وكونها
في حجره ليس بشرط عند الجمهور وعند علي رضي الله عنه شرط وهو مذهب داود ولان حرمة الربيبة متعلق بالدخول وبكونها في حجر الزوج
والمعلق بالشرطين لا يثبت باحدهما ولنا ان هذا تقييد وقع عرفا لان الغالب ان بنت المرأة في حجر زوج الام والتقييد
العرفي لا يوجب تقييد الحكم به كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا قوله وام زوجته وان لم يطأها اي وحرمت ام امرأته دخل ببنتها

اولم يدخل

او لم يدخل لقوله تعالى وامهات نسائكم من غير قيد بالدخول فهذه الحرمة تثبت بنفس العقد عندنا وعند بشر لا تثبت الا
بالدخول بالبنت وهو مذهب علي وزيد رضي الله عنهما لقوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن والاصل ان الشيء اذا عطف على غيره في حكم وذكر بعد المعطوف شرط فهذا ينصرف اليهما كمن قال فلانة طالق وفلانة طالق
ان دخل زيد الدار فشرط الدخول ينصرف اليهما ولنا ان ذكر ام المرأة ثم عطف عليها الربائب ثم شرط الدخول فانصرف
اليها وكذا قوله عم من تزوج امرأة حرمت امها دخل بها او لم يدخل بها قوله وزوجة اصله اي وحرمت زوجة ابيه
واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم دخل بها او لم يدخل وحكم الاب يتناول الكل مجازا فيثبت الحرمة نصا واجماعا
كما مر قوله وفرعه اي وحرمت زوجة ابنه وبني اولاده دخل بها او لم يدخل لقوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وسميت
حليلة لانها حلت للابن من الحل او لانها تحل فراشه وهو تحل من الحلول وذكر الاصلاب لبيان اباحة حليلة
الابن المتبنى لا لاحلال حليلة ابن الابن لانه من صلبه ايضا ولا لاحلال حليلة الابن رضاعا لان لقوله عم
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله وكل هؤلاء رضاعا اي وحرم كل هؤلاء المذكورات من اول المحرمات
الى هنا من جهة الرضاع لقوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب حتى ان امرأة ارضعت ولدا يحرم على هذا
الولد امرأة زوج الظئر الذي نزل لبنها منه ويحرم على زوج الظئر امرأة هذا الولد قال ابن عباس رضي الله عنهما
حرم الله سبعا بالنسب وسبعا بالسبب بالآية اما بالنسب فالام والبنت والاخت والعمة والخالة وبنات
الاخ وبنات الاخت واما بالسبب فالام والاخت من الرضاع وام المرأة والربيبة اذا دخل
بالمرأة وحليلة الابن ومنكوحة الاب والجمع بين الاختين فعلم ان المحرمات انواع ثلثة سبع بالنسب وهي
ما ذكرنا واربع امهات النساء والربائب وحليلة الابن وما نكح آباؤكم فهذه احد عشر صنفا حرمن بالنسب والصهر
والصهر وحرمت ايضا بالرضاع فيصير اثنين وعشرين وهذه المحرمات مؤبدة وهي المحرمات الموقتة وهي الجمع
بين الاختين وتزوج الخامسة وعنده اربع نسوة وتزوج الامة على الحرة وتزوج الاربع في عدة الموطوءة
بشبهة وكذا تزوج اختها وامة الرجل والكتابية والمشركة ما لم يؤمن اعلم ان عمة الاب والجد وخالتهما وعمة الام
والجدة وخالتهما حرام بالاجماع والقياس لجامع التوصل الى قطيعة الرحم وبنات الاعمام والعمات
والاخوال والخالات حلال بالاجماع قوله وفرع مزنيته اي وحرمت ابنته من الزنا بان زنى ببكر فامسكها
حتى ولدت ابنة فان نكحها يحرم عليه عندنا خلافا للشافعي لانها بنته حقيقة فيحرم لقوله تعالى وبناتكم قوله
وممسوسته وماسته ومنظور الى فرجها الداخل بشهوة واصلهن اي وحرمت بنت امرأة مسها بشهوة وبنت
امرأة مسته بشهوة وهذا اذا صدق الرجل المرأة انها مسته عن شهوة ولو كذبها ولم يقع في اكبر رأيه انها
فعلت ذلك عن شهوة ينبغي ان لا يحرم عليه امها وبنتها كذا ذكره الامام المحبوبي وبنت امرأة نظر الى فرجها
الداخل بشهوة وكذا بنت امرأة نظرت الى ذكره بشهوة واصلهن اي امهاتهن وجداتهن سواء حصل في
الملك او غيره وقال الشافعي لا يحرم لان المس والنظر لا يتعلق بهما الصوم والحج ولا يجب بهما الاغتسال والحد

فلا يكونان في معنى الوطي فلا يتعلق بهما ما يتعلق بالوطي ولكنا اقمناهما مقام الوطي داعيان الى الوطي وامكن التحرز عنهما فيقومان
مقام الوطي في حق الحرمة احتياطاً بخلاف النظر الى سائر البدن فانه لا يمكن التحرز عنه فسقط اعتباره والمس بشهوة
ان لم ينتشر آلته وان كانت منتشرة ان يزداد انتشارها وقيل الا كان تشتهي بالقلب فالا يعرف الا بقوله لان من
الناس من لا تنتشر آلته اصلاً والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا اذا كانت متكئة ولو
مس بشهوة فانزل لا يوجب الحرمة في الصحيح لانه تبين بالانزال انه غير داع الى الوطي وعلى هذا اتيان المراة في
الدبر قوله وما دون تسع سنين ليست بمشتهاة به يفتى اعلم انه اذا وطئ الصغيرة التي لا تشتهى لا يوجب حرمة المصاهرة
في قولهما وطئها بملك او بغير ملك وقال ابو يوسف يوجب حرمة المصاهرة واذا كانت مشتهاة توجب اجماعا ثم تكلموا في حد
المشتهاة قيل ابنة خمس سنين ليست بمشتهاة اما بنت ست او سبع او ثمان ان كانت عبلة ضخمة فهي مشتهاة والا توقيت
وقيل ما دون التسع ليست بمشتهاة اما بنت تسع اربع او خمس وعليه الفتوى كذا في قاضي خان امراة عبلة تامة
الخلق قوله والجمع بين اختين نكاحاً وحرم الجمع بين اختين من جهة نكاح لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولقوله عليه السلام من كان
يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين قوله وعدة ولو من بائن اي وحرم الجمع بين اختين من جهة عدة
ولو كانت العدة من طلاق بائن فيجوز ان يكون نكاحا وعدة منصوبين على الظرفية اي اذا طلق امراته طلاقاً
بائناً او رجعيا لم يتزوج باختها حتى تنقضي عدتها وقال الشافعي ان كانت العدة عن طلاق بائن وهو عنده ما يكون
بالمال او ثلث يجوز لانقطاع النكاح بالكلية اعمالاً للقاطع وكذا لو وطئها مع العلم بالحرمة يجب الحد ولنا ان نكاح
الاولى من وجه لبقاء بعض احكامه كالنفقة والمنع من الخروج والتزوج والفراش حتى يثبت نسب ولدها منه فيكون
جمعاً من وجه فيحرم من وجه احتياطاً قوله ووطيا بملك يمين اي وحرم الجمع بين اختين من جهة وطي بملك يمين بالنص
والحديث اللذين ذكرناهما قوله وبين امراتين ايتهما فرضت ذكرا لم تحل له الاخرى اي وحرم الجمع بين امراتين لو كانت
احديهما ذكرا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة لان المعاداة بين الضرائر والقرابة المحرمة للنكاح
محرمة للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع يحرم لقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله فان تزوج
اخت امته وطيا لا يطأ واحدة حتى يحرم احديهما عليه يعني اذا تزوج اخت امته التي قد وطئها صح النكاح لصدوره
من اهله مضافا الى محله واذا جاز لا يطأ الامة وان لم يطأ المنكوحة موطوءة حكماً لو تزوج منكوحة يعني
فلو لم يطأ وان ثبت شرعاً منه للوطي حكما فان قيل لما كان النكاح قائما مقام الوطي وجب ان لا يجوز هذا النكاح
كيلا يصير جامعا بينهما وطيا كما قال مالك قلنا نفس النكاح ليس بوطي وانما صار كالوطي عند ثبوت حكمه وهو حل الوطي
وحكم النكاح يثبت بعده فالنكاح حال وجوده ليس بوطي فيصح لوجوده في محله ولا يطأ المنكوحة لان اختها
اختها موطوءة حقيقة وحكم ذلك الوطي باق حتى لو اراد ان يبيعها فيستحب الاستبراء فيصير جامعا بينهما وطيا
حقيقة فلا يطأ واحدة منهما حتى يحرم احديهما عليه بسبب من الاسباب كالبيع والتزويج في الامة الموطوءة
وكالطلاق في المنكوحة فيطأ الاخرى لعدم الجمع ويطأ المنكوحة ان لم يكن وطئ المملوكة لعدم الجمع وطيا

اذا المملوكة

قال مولانا سعد الملة والدين في الشرح للمختصر الجامع والاصح ان العبرة في ذلك باحتمال الجماع لا بالسن

٧ فتاوي

٧ لان المنكوحة

اذا المملوكة ليست بموطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطي بخلاف ملك النكاح ولهذا يثبت النسب في الاول بلا
دعوة بخلاف الاول قوله فان تزوجهما بعقدين ونسي الاول فرق اي فان تزوج اختين في عقدين ولم يدر ايتهما اول
٧ الي و ولم يدخل بواحدة فرق بينه وبينهما لان نكاح احديهما اذ الجمع محرم بالنص ولا الى تصحيح نكاح احديهما
٧ لانه غير عين اذ لا فائدة فيه للزوج لانه لا يقدر على وطي واحدة منها لعدم المعينة ولا حل في المعينة ولانه يبقى كل
واحدة منهما معلقة لا ذات بعل ولا مطلقة وفيه ضرر بهما ولا الى تصحيح نكاح احديهما بعينها اذ ليست احديهما باولى
من الاخرى فتعين التفريق وانما قال بعقدين حتى لو زوجهما بعقد واحد بطل نكاحهما فلا يجب شيء من المهر قوله ولهما
سنة المهر نصف المهر اي الاقل من نصفي المهرين لان فيه يقينا وهذا لان كل واحدة منهن ان كانت سابقة فلها نصف
وان كانت لاحقة فلا شيء لها فكان لكل واحدة ربع المهر فان قيل ينبغي ان لا يقضى على الزوج بشيء كما روي
عن ابي يوسف لان المقضي له مجهول وجهالة المقضي له يمنع القضاء لكن قال الرجلين لاحدكما علي الف درهم
٧ لا قدماء فانه لا يكون ان ياخذ منه شيئا ما لم يصطلحا قلنا قد قالوا يمضي المسألة ان يدعي كل واحدة انها الاولى
ان تدري ولا حجة لهما او قالتا لا ندري ان اي النكاحين اول لا يقضى لهما بشيء ما لم يصطلحا على اخذ نصف المهر لان الحق وجب للمجهول
فلا بد من الدعوى والاصطلاح ليتعين لهما وصورة الاصطلاح مثل ان يقولا عند القاضي لنا عليه المهر وهذا الحق لا يعدونا
فنصطلح على اخذ نصف المهر فيقضي القاضي كذا في النهاية قوله لا بين امراة وبنت زوجها الامهار في نسخة صورة الشريعة
ليس لا منهار لا يحرم الجمع بين امراة وبنت زوج كان لها من قبل وقال زفر لا يجوز وهو يعتبر بثبوت الحرمة من احد الجانبين وابنة
الزوج لو فرضنا ذكرا لم يجز لانها امراة ابيه ولنا ان الحرمة لصون القرابة عن القطيعة وهذا انما يتحقق اذا اختلفت الحرمة
حرمة التهرية من الجانبين لان حرمة القرابة تثبت من الجانبين فاما اذا ثبت في احد الجانبين فذلك حرمة الصهرية فلا يكون
مفضية الى القطيعة فان قيل بينهما حرمية بالمصاهرة فيحرم الجمع كما لو كان بينهما حرمية نسبا او رضاعا قلنا المحرمية عبارة
عن حرمة التناكح من الجانبين كما في الاختين نسبا او رضاعا ولم يوجد هنا لانا متى فرضنا امراة الاب ذكرا لا يحرم المناكحة
لانه متى كان ذكرا لم يكن امراة الاب قوله وصح نكاح الكتابية اي وصح نكاح الكتابيات ان شئت كانت او غيرها
لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم الآية سيقت لبيان نكاح الكتابيات لانه قال والطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم والمحصنات من المؤمنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العفائف قوله
٧ بدين و والصابئة المؤمنة بنبي المقرة بكتاب لا اي لا يصح نكاح عابدة كوكب لا كتاب لها يعني يجوز تزوج الصابئيات
ان كانوا يؤمنون بنبي ويقرون بكتاب لانهم من اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم يجز
مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم وكل اجاب على ما وقع عنده وعلى هذا
حل ذبيحتهم ومن هو صابئ اذا خرج من الدين وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة
كذا في الكافي وذكر في الصحاح انهم جنس من اهل الكتاب قوله ونكاح المحرم اي وصح نكاح المحرم والمحرمة لعموم قوله تعالى
احل لكم ما وراء ذلكم وقال الشافعي لا يجوز وتزويج المحرم وليته على هذا الخلاف له حديث عثمان رضي الله عنه انه عليه السلام

مال لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روى ابن عباس رضه انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وحديث عثمان رضه محمول
على الوطي لان النكاح للوطي حقيقة وللعقد مجازا اي لا يطأ المحرم ولا تمكن المرأة من الوطي وهو ضعيف لان التمكين من
الوطي لا يسمى نكاحا لكنه عم اخبر عن معتاد احوال المحرمين انهم في احرامهم لا يشتغلون بالنكاح والانكاح بل هم مشتغلون
انكاحا
بامور المناسك من الوقوف والطواف والرمي كما قال عم الحاج الشعث التفل اي لا يشتغلون بالاشتغال شغلا باعمال
الحج وان كان الاشتغال بالنكاح لا بأس به لكن امر النكاح لانه عقد يصار اليه عند الفراغ لما فيه من الخطبة والخطبة
ثم او دابة دعوة واجتماعات لا يتحقق الا عند الفراغ واذا احمل على فاق العادة لم يتعلق به حكم والاوجه ان يقال
ان الحديث مروي بالنهي وما رواه اختيار الخطاب والنهي يكون للتنزيه فحمل عليه توفيقا بين الحديثين وكيف
روي منفيا في بعض النسخ قوله والامة المسلمة والكتابية ولو مع طول حرة المراد بطول الحرة القدرة على نكاحها بان
٧ فانتفى ؟ النتف
يكون لها مهر الحرة ونفقتها يعني يجوز تزوج الامة مسلمة كانت او كتابية وان قدر على الحرة فالكلام في الفصلين
احدهما ان نكاح الامة الكتابية جايز عندنا وقال الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان نكاح الاماء
ضروري عنده لان فيه ارقاق ولده لان الولد جزءها وهو تبع للام في الرق والارقاق اهلاك حكمي لان الرقيق
اذ الرق
هالك حكما اذ الرق اثر الكفر وهو موت حكما قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه والاهلاك حكما
كالاهلاك حقيقة الا اذا خشي العنت ابيح له ضرورة صيانة نفسه عن الزنا لان الاجتناب عنه فرض عليه فيسقط حرمة
الارقاق لاكد وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة فلا يباح الكتابية ولنا ان جواز نكاح الاماء مطلق لاطلاق
النصوص منها فانكحوا ما طاب لكم من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم ولان النكاح يختص بمحل الحل والامة من المحللات في حق
الحر كالحرة فكان جواز نكاحها مطلقا لا ضرورة والامة الكتابية يحل بملك اليمين فيحل بملك النكاح كالمسلمة وعكسه المجوسية
ثم ان ارقاق الولد قلنا ارقاق الولد لا ولو كان وهو ماء حدث لا يصدر منه شي حتى يقال بانه ارقاق قلنا بانه ليس
فعلم
بارقاق الولد وليس فيه امتناع من تحصيل الجزء الحر قلنا هو ليس بحرام لانه تسبيل من ان لا يحصل الاصل بالامتناع
عن النكاح فلا يكون سبيلا من الامتناع عن تحصيل الحرية للولد اذ في على انا لا نم ان الارقاق حرام وهذا
لان الارقاق دون التضييع لان فيه تضييع النسل اصلا وفي الارقاق تضييع صفة الحرية دون النسل وذا
جايز بالعزل فالارقاق اولى وكذا لو تزوج امة ثم حرة فان نكاح الامة لا يبطل وقد اتفق على ارقاق
الولد بالحرة والثاني ان طول الحرة لا يمنع نكاح الامة عندنا وعند الشافعي يمنع لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فقد علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة فمن
او جازه مع الطول فقد خالف النص ولانه يرق ماءه مع غنيته منه وذا حرام على الحر كالوطي تحته حرة ولنا قوله تم فانكحوا ما طاب لكم
من النساء ولانه نكاح يملكه العبد اذا دفع اليه مولاه لان يبيع للحرة فيملكه الحر بالاولى لان الحل ناقصة او رخ اذ الحرية من اسباب
الكمال والرق من اسباب التنصيف والتعليق بالشرط لا يوجب العدم عندنا لما عرف فيجوز عند عدم الطول بالنص
٧ وعند وجوده بالنص المطلق م
المعلق قوله ولا يتزوج الامة على الحرة لقوله عم ولا تنكح الامة على الحرة وينكح الحرة على الامة ولانها من المحللات في جميع الحالات

اذا انعقد

اذ لا ينعقد في حقها قوله واربع من الحراير والاماء فحسب يعني للحر نكاح اربع من الحراير والاماء والاربع له ان يتزوج الحر من
ذلك لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فالاقتصار على الاربع في موضع الحاجة الى البيان يدل
على انه لا يجوز الزيادة عليه وقال الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج الا امة واحدة لما قال ان نكاح الاماء ضروري عنده و
الضرورة ترتفع بالواحدة فلا يزاد عليها كالميتة حلت ضرورة لم يجز الاكل الا بقدر ما يسد رمقه وعندنا نكاح الامة للحر
مباح مطلقا كنكاح الحرة فيجوز له ان يتزوج اربعا من الاماء لان النساء يتناول الاماء كما يتناول الحراير كما في الايلاء
والظهار قوله وللعبد نصفها اي ربع للعبد ان يتزوج ثنتين من الحراير والاماء وليس له ان يتزوج اكثر منها وقال مالك يجوز له لانه
٧ نكاح موثر
في حق النكاح بمنزلة الحر عنده اذ النكاح من خصايص الادمي وهو مبقي على اصل الحرية لكن ذلك كالطلاق ولنا ان الرق منصف فيتنصف
النعم وهذا لان الحل نعمة من الله تعالى يتوصل به الى اقتضاء شهوة الفرج حلالا والنعم تتفاوت بتفاوت الاحوال الشرف فان حال
النبوة لما كانت اشرف حل له التسع دون غيره وحال الحرية اشرف فيظهر الزيادة حتى يملك الحر نكاح الاربع والعبد نصف ذلك
قوله وحبلى من زنا لا من غيره اي يصح نكاح حبلى من زنا ولا توطأ حتى تضع اي حملها ولكن لا يكون لها النفقة على الزوج قبل وضع الحمل لانها
محبوسة لا لحق الزوج وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يفسد النكاح وان كان الحمل ثابت النسب فالنكاح باطل
اجماعا له ان هذا الحمل محترم وان كان من الزنا حتى لم يجز اسقاطه وامتناع النكاح في صورة الاجماع لحرمة الحمل وصيانته
عن سقيه بماء الغير فان الحمل يزداد سمعه وبصره حدة بالوطي كما ورد في الحديث فالحيث لا لصاحب الماء ولهذا يرفع الحرمة
باذنه وقد وجد ولهما ان امتناع النكاح ثمه لحرمة صاحب الماء لا للحمل ولهذا لو تزوج حاملا من كافر نسب الحمل ثابت منه يصح ولا حرمة
لصاحب الماء هنا لانه جان فلا يعتبر العقد وللمجموع المركب من الامرين ولم يوجد فيما نحن بصدده فيثبت الجواز لاطلاق المقتضي
وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وانما حرم الوطي لانه يسقي به زرع غيره وهو حرام لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا
يسقين ماءه زرع غيره وليس من ضرورة حرمة الوطي على شرف الزوال فساد النكاح كما لو حرم بالحيض والنفاس فان قيل
ثم الرحم ينسد بالحبل فكيف يسقي زرع غيره قلنا شعره ينبت من ماء غيره قوله وموطوءة سيدها اي وصح نكاح موطوءة سيدها
٧ صيانته م
اعلم ان المولى اذا وطي امته ثم زوجها من غيره جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها حتى لو جاءت بولد لا يثبت النسب
بلا دعوة الا ان عليه ان يستبرئها صيانة فاذا جاز النكاح فللزوج ان يطأها قبل ان يستبرئها وقال محمد لا احب ان
يطأها قبل ان يستبرئها لانه احتمل الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ
فلا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل قوله والزانية اي وصح نكاح موطوءة زان يعني اذا
راى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرئها عندهما وقال محمد لا احب له ان يطأها ما لم يستبرئها والمعنى
ما ذكرنا قوله ومن ضمت الى محرمة اي صح نكاح من ضمت الى محرمة يعني اذا تزوج رجل امرأتين بعقد واحد احديهما لا يحل له
نكاحها بان كانت ذات رحم محرم منه او ذات زوج او معتدة الغير صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى لان المبطل
في احديهما فيقتصر البطلان بقدر المبطل بخلاف ما لو جمع بين حر وعبد في البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد
في الحر شرط لقبول العقد في العبد وهو شرط فاسد فيفسد اما النكاح فلا يبطل بالشروط الفاسدة فان قيل جميع المسمى

للتي تحل عند ابي حنيفة وعندهما ينقسم المسمى على مهر مثلهما فما اصاب التي تحل فهو لها لان الزوج جعل المسمى مقابلا ببضعهما لا ببضع احدهما
فلا يجعل مقابلا باحدهما ولابي حنيفة ان الانقسام من حكم صحة المقابلة والمقابلة بالجملة في حق من ليست بمقابلة لهذا الحكم فلغت
الاضافة اليها وصار التكلم به وعدمه بمنزلة ولو لم يتكلم بكلمة المقابلة الا مضافا الى احديهما لكان الحكم هكذا اهمنا
فصار هذا كقوله تزوجت هذا الحجر وهذه المراة بالف درهم او هذه وهذا حمار لا ينقسم كذا هنا **قوله** لا نكاح امته وسيدته
اي لا يصح للمولى ان يتزوج امته ولا للعبد ان يتزوج سيدته لان ملك المتعة ثابت للمولى قبل النكاح فيبطل الجانبان الثابت
ونكاح العبد سيدته يفضي الى الجمع بين المتنافيين لانها مالكة فلو صح النكاح لصارت المالكة مملوكة والمملوك مالكا **قوله** والمجوسية
اي لا يصح نكاح المجوسية لقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بالمجوس سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم اي اسلكوا بهم طريقهم يعني
عاملوهم معاملة هؤلاء في اعطاء الامان باخذ الجزية منهم كما في اخذ الجزية **قوله** والوثنية اي ولا يصح نكاح الوثنية
لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والمشركة لا يتناول الكتابية لاختصاصها باسم اخر الا يرى ان الله تعالى عطف المشركين
على اهل الكتاب بقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والعطف يقتضي المغايرة **قوله** وخامسة في عدة
رابعة يعني اذا طلق الحر احدى نسائه الاربع طلاقا بائنا ليس له ان يتزوج خامسة حتى تنقضي عدتها خلافا للشافعي
وقد مر في نكاح الاخت في عدة الاخت ومن الحر واما العبد فلا يجوز الثالثة في عدة الثانية **قوله** وامة على حرة اي ولا يصح
نكاح امة على حرة لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه نكاح الامة على الحرة للعبد
لانه ليس فيه ارفاق حر بعدته وعلى مالك حيث يجوز برضا الحرة لان المنع لحق الحرة باعتبار انه يغيظها بادخال ناقصة
الحال في فراشها وقد رضيت به ولنا ان الحل الذي بني عليه النكاح نعمة في جانب الرجال والنساء ثم يتنصف
ذلك الحال برق الرجال حتى ينكح العبد ثنتين والحر اربعا فكذا يتنصف برق المراة ولا يمكن اظهار التنصيف
في جانبها بنقصان العدد لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد فيظهر التنصيف باعتبار الحال والاحوال
تلك تقدم وتاخر وقران فيصح عقدها لا متاخرا او بطل مقارنا لانه لا يحتمل التجزي فيغلب التحريم كما في الطلاق الثلث
والاقراء او نقول في الحقيقة حالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فيثبت الحل في حالة الانفراد
دون الانضمام **قوله** او في عدتها اي ولا يصح نكاح الامة في عدة الحرة من طلاق بائن او ثلث عند ابي حنيفة ويجوز
عندهما لان هذا ليس بتزوج عليها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لا يحنث بهذا ولابي حنيفة ان نكاح الحرة
باق من وجه لبقاء بعض الاحكام فيبقى المنع احتياطا بخلاف اليمين لان المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها
ولم يدخل فلا يحنث **قوله** وحامل اي ولا يصح نكاح حامل من سبي يعني اذا سبيت الحربية حاملا فاراد السابي ان يتزوجها
لا يجوز ما لم يضع حملها لان هذا حمل ثابت النسب يثبت في دارهم كما يثبت في دارنا وكذا المهاجرة الى دارنا
اذا كانت حاملا ليس لها ان تتزوج ما لم تضع حملها لان في بطنها ولدا ثابت النسب وروى الحسن عن ابي حنيفة في
المهاجرة والمسبية انها ان تزوجت جاز النكاح ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع حملها وان لم يكن حاملا يجوز النكاح
لان الفرقة وقعت بتباين الدارين كما ذكره الامام المحبوبي وانما افردها بالذكر وان كانت داخلة تحت قوله وحامل

الجمع

والمملوك مالكا ... عليه وسلم

اي ولا يصح نكاح خامسة في عدة رابعة

يثبت نسب حملها لانه قد يشتبه ان ذلك ثابت النسب ام لا فلا يعلم حكم نكاحها فافردها بالذكر **قوله** وحامل يثبت نسب
حملها اي ولا يصح نكاح حامل يثبت نسب حملها وهذا بالاجماع لان صاحب الماء محترم بخلاف الزاني وقد مر نظيره **قوله**
ولو من اي ولو كانت الحامل ام ولد حملت من سيدها يعني اذا زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش
لمولاها ولهذا لو جاءت بولد يثبت النسب بلا دعوة فلو صح النكاح يحصل الجمع بين الفراشين ولكنه لا يجوز لانه
يؤدي الى اشتباه الانساب كالنكاح المنكوحة بخلاف ما اذا كانت حاملا فانه يصح النكاح وان كانت فراشا
لمولاها لان ذلك الفراش ضعيف غير متاكد حتى ينتفي الولد بمجرد النفي بلا لعان فلم يعتبر هذا الفراش ما لم يتاكد
بالحمل ثم ان مثل هذا الكلام وهو قوله ولو ام ولد حملت من سيدها يستعمل في مقام يحتاج الى المبالغة لان الحامل
التي ثبت حملها اما منكوحة او مستولدة والمنكوحة هي الفراش القوي فلدفع توهم اختصاص هذا الحكم بالفراش
القوي قال يبطل نكاح حامل ثبت نسب حملها وان كان الفراش غير قوي وايضا قد ذكر ان نكاح موطوءة السيد
صحيح فهذا المبالغة او هم صحة نكاح الحامل من السيد فانها موطوءة السيد فقال يبطل نكاح حامل ثبت نسب حملها
وان كانت هذه الحامل موطوءة السيد فان هذا المعنى يوجب صحة النكاح ومع ذلك يبطل نكاحها باعتبار ثبوت
نسب حملها **قوله** ونكاح المتعة اي لا يصح نكاح المتعة والموقت وصورة المتعة ان يقول لامراة خذي هذه العشرة
لا تمتع بك او اتمتع بك اياما او المتمتع نفسك اياما او عشرة ايام او لم يقل اياما وقال مالك هو جائز لان ابن
عباس رضي الله عنهما يبيحها ويجعل العدة فيها حيضة ولنا ان عامة الصحابة رضي الله عنهم ردوا فتواه وقد صح
رجوع ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فان عليا رضي الله عنه قال له اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم المتعة يوم خيبر فرجع
عما كان يعتقد من اباحته وكان يقول اللهم اني اتوب اليك من قولي وصورة الموقت ان يتزوج امراة
بشهادة شاهدين عشرة ايام والفرق بينهما ان لفظ التزويج والنكاح لا بد منه في الموقت ولفظ المتعة لا بد منه
في نكاح المتعة وقال زفر انه صحيح لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه عقد متعة وان اتى
بلفظ النكاح اذ المتعة عقد تمليك البضع في مدة مقدرة وقد وجد والعبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ
لانها تحتمل المجاز دون المعاني والحوالة بشرط بقاء الدين على الاصل كفالة والكفالة بشرط براءة الاصيل
حوالة ولا فرق بين ما اذا طالت المدة او قصرت لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد وروى
الحسن عن ابي حنيفة انها اذا وقتا وقتا لا يعيشان الى ذلك غالبا يصح لانه تابيد معنى كما لو تزوجها
الى موتها او موته والله اعلم

باب الولي والكفؤ

نفذ نكاح حرة مكلفة اي بالغة
عاقلة ولو من غير كفؤ بلا ولي اي ينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم يعقد عليها ولي بكرا
كانت او ثيبا عند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية فمن لا ينعقد بعبارة النساء اصلا سواء
زوجت نفسها او بنتها او امتها او توكلت بالنكاح او زوجت باذن الولي لقوله صلى الله عليه وسلم
لا نكاح الا بولي ولانها ليست باهل المباشرة للنكاح فلا ينعقد بعبارتها كالصغيرة وهذا لان الاكل

يثبت نسبه

وهو ولو ام ولد ... نسب

موطوءة

ولك

من يقدر على تحصيل النكاح بمقاصده ولمحصان سعد على التوالي بينهما عادة ولا يوقف عليها الا بالعقل الكامل
وعقلها ناقص بالحديث فلو فوض اليها يختل المقاصد لانهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار ولنا
ان محمدا يقول الغرر الموهوم ينتفي باجازته والاطلاع يتبع العقد فيصح ولنا قوله عم الايم احق بنفسها من وليها
والايم اسم لامرأة لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا عند اهل اللغة ولانها تصرفت في خالص حقها وهي من اهل ذلك
فوجب ان ينفذ كما تصرفت في مالها وهذا لانها تصرفت في نفسها وهي خالص حقها حتى كان البدل الواجب بمقابلتها لها والاهلية
انما تثبت بالقدرة على التصرف على وجه يتعدى على مضمون التصرف وذلك يكون بالعقل المميز واللسان الناطق
وهما موجودان ووقوفها على ما يتحصل به مقاصد النكاح اكثر من وقوف غيرها فهي اعرف بزمانها من غيرها وشفقتها
على نفسها فوق شفقة غيرها عليها ولهذا كان اختيار الازواج اليها اتفاقا والتفاوت في المقاصد انما يقع
باختيار الزوج لا بمباشرة العقد فلو كان لقصور عقلها عبرة لما كان اليها اختيار الازواج وكذا صح اقرارها
بالنكاح على نفسها ويعتبر رضاها في مباشرة الولي العقد ويجب على الولي تزويجها عند طلبها ولو كانت كالصغيرة
لانعكست الاحكام وانما يطالب الولي بالتزويج لانها تستحيي من الخروج الى محافل الرجال لتباشر العقد على نفسها
وتنسب الى الوقاحة ولكن هذا لا يمنع صحة مباشرتها ولا تمسك له بقوله عم لا نكاح الا بولي لان هذا نكاح
بولي لانها صارت ولية لنفسها بعد البلوغ عن العقل كالرجل على انه محمول على الامة زوجت نفسها بغير اذن
مولاها وصغيرة ومجنونة او على نفي الكمال توفيقا بين الحديثين وبقوله عم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل لان عائشة رضي الله عنها هي التي روت وقد زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو
غائب وعمل الراوي بخلاف ما روى يبطل الرواية لما عرف في اصول الفقه ومداره على الزهري وقد انكره على انه
مخالف للكتاب فيرد لانه تعالى اضاف النكاح اليهن في غير موضع ثم في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف
ومحمد آخرا لو زوجت نفسها من غير كفو يصح حتى يثبت حكم الطلاق والايلاء والظهار والتوارث وغير ذلك قبل
التفريق قوله ولهم الاعتراض هنا اي للاولياء الاعتراض في غير الكفو اي للولي حق الفسخ اذا تزوجت غير كفو
ما لم تلد من الزوج اما اذا ولدت منه فليس لها وليها حق الفسخ كيلا يضيع الولد عمن تربيه وذكر العلامة
الصغناقي في النهاية ولكن ذكر في مبسوط شيخ الاسلام واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فعلم الولي بذلك فسكت
حتى ولدت اولادا ثم بدا له ان يخاصم في ذلك فله ان يفرق بينهما لان السكوت انما جعل رضا في حق البكر نصا
بخلاف القياس فلا كذا كان مكتوبا بخط شيخي رحمه الله قوله وروى الحسن عن ابي حنيفة رح عدم الجواز اي النكاح
من غير كفو وعليه فتوى قاضي خان يعني ان الحسن روى عن ابي حنيفة انه يجوز النكاح ان كان كفوا وان لم يكن كفوا
لا يجوز اصلا وهو اختيار كثير من مشايخنا وقال شمس الائمة السرخسي هذا اقرب الى الاحتياط فليس كل ولي يحسن
المرافعة الى القاضي ولا كل قاض يعدل فكان الاحوط سد باب التزويج من غير كفو عليها وقال العلامة الامام فخر
الدين المعروف بقاضي خان الفتوى على قول الحسن في زماننا قوله ولا يجبر ولي بالغة ولو بكرا اي ولا يجوز للولي اجبار البكر

حكما يعني

البالغة

البالغة على النكاح خلافا للشافعي له ان هذا بكر فيملك ابوها تزويجها كما لو كانت صغيرة وهذا لانها بالبلوغ لم تجرب
امر باب النكاح لانها لم تمارس الرجال فلا تقف على مصالح النكاح ومقاصده فكان بلوغها كعدم بلوغها مجنونة
والدليل عليه ان قبض صداقها للاب فاذا جعلت في حق قبض الصداق كالصغيرة يستبد الاب بقبض صداقها
فكذا في تزويجها ولنا انها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد
كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار كالغلام وكالتصرف في المال وانما يملك الاب قبض صداقها برضاها دلالة
ولهذا لا يملك مع نهيها قوله وضحكها فضحكها وبكاؤها بلا صوت اذن وصحكه اي مع صوت رد وحين استيذانه
وحين استيذانه ان زمان طلب اذن الولي منها ظرف لقوله وصمتها وما بعده والضمير في صمتها راجع الى البكر البالغة
يعني اذا استأذنها الولي فسكتت او ضحكت فهو اذن لقوله عم البكر تستأمر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان
جنبة الرضا فيه راجحة لانها تستحيي عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضا من السكوت بخلاف ما اذا
بكت لانها دليل السخط والكراهة وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة لما سمعت لا يكون رضا واذا بكت بلا صوت
لم يكن ردا لانها تحزن على مفارقة بيت ابيها وانما يكون ذلك عند الاجازة قيل وان كان دمعها باردا فرضا وان
كان حارا فلا وقيل وان كان عذبا فرضا وان كان مالحا فلا وان استأمرها في نكاح رجل فابت ثم زوجها فسكتت
فهو رضا خلافا لابن مقاتل لصحة سخطها قلنا قد رضي الثاني بما ابته حالا وان استأمرها في نكاح رجل
فقالت غيره احب الي منه فليس باذن وان زوجها جاز ثم اخبرها به فقالت كان غيره احب الي منه فاجازة قوله
وبعد بلوغ الخبر اي صمتها وضحكها وبكاؤها بلا صوت بعد بلوغ خبر النكاح اذن وقال محمد بن مقاتل ان استأمرها
قبل العقد فسكتت فهو رضا فاما اذا بلغها العقد فسكتت لا يكون رضا لانه ثبت بخلاف القياس قبل العقد
بالنص وهذا ليس في معناه لان السكوت عند الاستيمار لا يكون ملزما وحين بلغها العقد يكون ملزما قلنا ٢ رضاء
هذا في معناه لانه انما جعل ٢ هناك لعلة الحياء وهو موجود هنا ثم المخبر ان كان فضوليا شرط فيه العدد او العدالة
عند ابي حنيفة خلافا لهما لان فيه الزاما من وجه دون وجه ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا ونظيره عزل الوكيل
وحجر المأذون واخبار المولى بجناية العبد ووقوع فسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي
لم يهاجر قوله بشرط تسمية الزوج لا المهر فيهما وهو الصحيح وقد بشرط تسمية متعلق بقوله اذن فيهما اي اذا كان الاستيذان
وبلوغ الخبر وهو ان يكون تسمية الزوج شرطا في المسألتين الصحيح او متعلق بهوان عدم كون تسمية المهر شرطا
الصحيح بيان هذا ما قاله صاحب الكفاية ويعتبر في الاستيمار تسمية الزوج على وجه يقع به المعرفة حتى لو قال ازوجك
احد جيراني او بني عمي لم يكن سكوتها رضا لان الرضا بالمجهول لا يتحقق ولا يشترط تسمية المهر هو الصحيح وقيل
لا بد من تسمية المهر والصحيح ان المزوج ان كان ابا او جدا فذكر الزوج يكفي لانه لا ينقص المهر الا لنفع فوقه
وان كان غيرهما فلا بد من تسمية المهر وقيل لو عدد جماعة من آخرهم جاز وكذا ان ذكر بني فلان وهم يحصون
وان لم يحصوا قال الامام التمرتاشي لم يحصر اعتبر على حد الاحصاء هنا وقد ذكر في الوصية لبني فلان عن محمد

على وجه يقع

مازاد على العشرة لا يختصون وعنه مازاد على مائة وقيل ثمانون وقيل اربعون وقيل ذلك مفوض الى رأي القاضي
فان ذكرها بكون ذكراً مبهما وقيل ان قال زوجتك رجلا جاز سكوتها وفي ازوجك لا حتى يسميه ثم قال والصحيح ان
الاخبار كذا ان كالاستيمار يشترط تسمية الزوج قوله ولو استاذن غيره ولي اقرب فرضاها بالقول يعني لو استاذن بالنكاح ٢
غير الولي او ولي غيره اولى منه بان استاذن الاخ مع وجود الاب لم يكن رضاها حتى تتكلم به لان هذا السكوت لقلة
الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضا الا ان يكون الولي المستامر رسول الولي لانه قايم مقام المرسل وعلى
الاكثر ان سكوتها عند استيمار الاجنبي رضا لانها تستحيي منه اكثر مما تستحيي من الولي والاصح ما قلنا لان السكوت جعل رضا
بطريق الضرورة والضرورة تندفع بجعله رضا في حق الاولياء فلا يجعل رضا في حق الاجانب وفي لا في حق قريب
ليس بولي بان كان كافرا او عبدا كذا في الجامع الصغير لقاضي خان قوله كالثيب يعني كما ان رضا الثيب بالقول يعني اذا
استاذن الثيب فلا بد من رضاها بالقول لقوله عم الثيب تشاور والمشاورة من باب المفاعلة فيقتضي وجود الولي ٧
الفعل من الطرفين وقد وجد النطق من الولي فينبغي ان يوجد منها ايضا وقد قال عم والثيب يعرب لسانها عنها ولان
النطق لا يعد عيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها قوله والزايل بكارتها بوثبة او حيض او
جراحة او تعنيس او زنا بكر حكما يعني اذا زالت بكارتها بوثبة او حيض او جراحة او تعنيس فهي في حكم الابكار
في ان سكوتها رضا خلافا للشافعي له ان البكر اسم لامرأة عذرتها قايمة والثيب من زالت عذرتها وهذه زالت
عذرتها فتكون ثيبا ولنا ان البكر من يكون مصيبها اول مصيب لها ومنه البكرة والباكورة لاول النهار والثمار
ولهذا يدخل في الوصية لابكار بني فلان فان قيل لو اشترى امة بشرط انها بكر له ردها لو وجدها بهذه الصفة ولايه ٧
قلنا قد قيل لا يكون له الرد اذا اقر المشتري ان عذرتها زالت بالوثبة ولانها بكر لكنها ليست بعذراء والمعتاد
بين الناس انهم يريدون باشتراط البكارة في الشراء صفة العذرة والحكم هنا تعلق بصفة البكارة او
بالحياء وهما قايمان واذا زالت بكارتها بزنا فهي كذلك عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان هي لا يكتفى
بسكوتها لانها ثيب حقيقة لان مصيبها عايد اليها وهو مشتق من ثاب اذا رجع ومنه المثوبة لانها جزاء عمله
يعود اليه والمثابة لانها مرجع الناس والتثويب لانه عود الى الاعلام بعد الاعلام ولهذا يدخل في وصية
الثيب دون الابكار واذا كانت ثيبا وجبت مشاورتها بالنص ولا يصح الاشتغال بالتعليل لانه يتضمن
ابطال حكم ثبت بالنص وله ان سكوت البكر جعل اذنا لعلة وهي منصوص عليها فان عايشة رضي الله عنها
قالت ان البكر تستحيي فقال عم اذنها صماتها والكلام اذا خرج مخرج الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال
فصار كانه صلى الله عليه وسلم قال اذنها صماتها لانها تستحيي والحياء هنا قايم لانها ابتليت بالزنا مرة لغلبة الشبق
او الاكراه فلا يزال حياؤها بل يزداد لان في الاستنطاق ظهور فاحشتها وهي تستحيي من ذلك غاية الحياء وقوله عم
الثيب تشاور قد خصت منه الامة والمجنونة والعمل بالعلة المنصوصة التي لم تخص اولى من العمل بذلك النص
المخصوص بخلاف ما اذا وطئت بشبهة او بنكاح فاسد لان الشرع اظهر ذلك الفعل حين الزمها العدة والمهر

وابت

بالسير

واثبت النسب ومعنى الشرع ما اظهر عليها اذا لم يعلق به شيء من الاحكام واما اذا اشتهر زناها فان اخرجت واقيم
عليها الحد فالصحيح انه لا يكتفى بسكوتها وكذا اذا كان الزنا عادة لها وهل يكتفى بسكوتها في عزة العطلبين
لانها بكر في الابدين انها تدخل تحت قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولكن هذا ضعيف فان هذا موجود في الموطوءة
بشبهة ونكاح فاسد ولا يكتفى بسكوتها لما علم ان المعتبر فيها صفة الحياء قوله وقولها رددت اولى من قوله سكتت يعني ان الزوج
اذا قال لها بلغك خبر النكاح فسكتت وقالت رددت فالقول قولها وقال زفر القول له لانه يتمسك بالاصل وهو السكوت والمراة تدعي
عارضا وهو الرد فيكون القول قول من يتمسك بالاصل كالمشروط له الخيار مع صاحبه اذا اختلفا بعد مضي المدة فادعى من له الخيار
الرد فالقول لصاحبه فالقول له لتمسكه بالاصل وهو السكوت ولنا ان الزوج يدعي لزوم العقد وتملك البضع والمراة تدفعه
فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسألة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة قبل اظهار الرد وبعد
لزوم البيع لا يمكنه الرد قوله ويقبل بينته على سكوتها ولا يحلف هي ان لم يقم اي ان اقام الزوج البينة على سكوتها وهو امر
وجودي اذ هو ضم الشفتين ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم يكن له بينة فلا يمين عليها عند ابي حنيفة وهي مسألة
الاستحلاف في الاشياء الستة وسيجي في الدعوى ان شاء الله وذكر الامام التمرتاشي فان اقاما البينة فبينتها اولى لانها تثبت
الرد وهو يثبت عدما وهو السكوت لا جرم لو اقامها على انها اجازت او رضيت حين علمت صح لتساويهما في الاثبات
ترجحت بينته لاثباته اللزوم قوله وللولي انكاح الصغير والصغيرة ولو ثيبا اي يجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما
الاب بكرا كانت الصغيرة او ثيبا لما روي انه عم تزوج عايشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين وبنى بها وهي بنت
تسع سنين وقال مالك ليس لاحد سوى الاب تزويج الصغير والصغيرة لان ولاية الاب على الحرة ثبتت نصا بخلاف القياس
لان اثر الحرية في دفع تسليط الاغيار فيبقى الباقي على قضية القياس والنص الوارد ثم لا يكون واردا في القصور الشفقة في الجد
ودون الاب ولنا انها موافقة لان النكاح من جملة المصالح للذكور والاناث وهو يشتمل على اغراض ومقاصد لا تتوفر
الا بين المتكافئين والكفو لا يتفق في كل وقت فكانت الحاجة ماسة الى اثبات الولاية للولي في الصغيرة لئلا يفوت
الكفو الذي لم يجمع عزة وجوده لو انتظر البلوغ وقال الشافعي ليس لغير الاب والجد تزويج الصغير والصغيرة لان هذه الولاية
نظرية ولا نظر في التفويض الى غير الاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته ولهذا لا يثبت ولاية في المال وحاجتها الى
التصرف في المال في الصغر اكثر من حاجتها الى التصرف في النفس لعدم الشهوة وامر المال اهون من النفس فلان لا يملك التصرف
في نفسها وامرها اعظم اذ النفس نفس كل نفيس اولى ولنا قوله عم الانكاح الى العصبات مطلقا بلا فصل بين عصبة
وعصبة ولان سبب ثبوت الولاية وقد وجد وهو القرابة الباعثة على النظر الا انها ليست بتامة فلم يجز تعطيل الاصل
لقصور في الوصف فاعتبرنا اثر القصور في ولاية الاعتراض بعد البلوغ بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر مرة بعد اخرى
ويتطرق اليه الاغراض النوعية وقد يتعذر الظفر بمن عاقده الولي لغيبته او خموله او لموته او لنسيانه فلو وقع
الخلل فيه لا يمكن تداركه فلم يمكن ان يثبت ولاية التصرف في المال لغير الاب والجد الا ملزمة ولا يثبت ولاية الالزام
مع قصور الولاية فسلبت الولاية عنه اصلا اما النكاح فانه يقع مرة ولا يتكرر فلو وقع فيه خلل يمكن تداركه بالاعتراض

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بعين الصدور بارا
١١٧٥ وكفى عبده

بعد البلوغ ثم اذا مات زوج الصغيرة او طلقها بعد ما دخل بها ثم مضت عدتها لا يملك الاب تزويجها عندنا وعند الشافعي لا يملك
ان يزوج البنت الصغيرة حتى تبلغ فتشاور لقوله عليه السلام الثيب تشاور والاصل ان الحكم متى علق على اسم مشتق كان
ما منه الاشتقاق علة لثبوت الحكم كما في الزاني والسارق ولنا ان الولي لا يملك نفسها ومالها فيستبد بالعقد عليها كالبكر
وهذا لان الصغيرة لا تعرف مصالح النكاح ومفاسده لقصور عقلها بالصغر فقام رأي الولي مقام رأيها كما في الغلام
والمال وبالثيوبة لم يحدث لها رأي في الصغر لانها ما وقفت على شهوتها بذلك الفعل وان ثبت لها رأي فهي عاجزة عن
العمل بقضيته فيقوم رأي الولي مقام رأيها والمراد بالحديث البالغة لانه علق به ما لا يتحقق الا بعد البلوغ وهو
التشاور وكذلك يجوز للاب عندنا تزويج الثيب الصغيرة فكذا يجوز لغير الاب والجد لما ذكرنا **قوله** ثم ان زوجهما الاب والجد يعني
اذا زوج الاب او الجد الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما لانهما كاملا الرأي وافرا الشفقة فيلزم العقد بمباشرتهما
كما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ **قوله** وان غيرهما فسخ الصغيران حين بلغا اي فسخ الصغير والصغيرة النكاح ان تزوجهما
غير الاب والجد ان كانا عالمين بالنكاح اذا بلغا ان شاء عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا خيار لهما اعتبارا بالاب
والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد والتدارك بخيار الادراك
واطلاق الجواب في غير الاب والجد يتناول الام والقاضي وهو الصحيح من الرواية لقصور الرأي في احدهما ونقصان
الشفقة في الآخر فيتخير وروي عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار فيما اذا زوج القاضي اليتيم واليتيمة ووجهه ان للقاضي
ولاية تامة تثبت في المال والنفس جميعا فتكون ولايته في القوة كولاية الاب ووجه ظاهر الرواية ان القاضي ناقصة عن
ولاية الاخ والعم فاذا ثبت لهما الخيار في تزويج الاخ والعم ففي تزويج القاضي اولى وكذلك اذا زوجت الصغير والصغيرة جاز
عند ابي حنيفة وفي اثبات الخيار لهما اذا ادركا عنه روايتان في اظهر الروايتين لا يثبت لان شفقتها وافرة كشفقة
الاب والجد والاخرى يثبت لهما الخيار لان للام قصور الرأي مع وفور الشفقة وكهذا لا يثبت الا بانتهاء المال وتمام النظر
بوفور الرأي والشفقة كذا في المبسوط **قوله** او علما بالنكاح بعده عطف على قوله بلغا اي وفسخ الصغيران النكاح اذا زوجهما
غير الاب والجد حين علما بالنكاح بعد البلوغ لانهما يعذران قبل العلم بالنكاح لان العلم شرط التمكن من التصرف
والولي انفرد بالنكاح فلا يسقط خيارهما بالبلوغ ما لم يعلما بالنكاح **قوله** وسكوت البكر رضا اي حين البلوغ مع العلم بالنكاح او حين
او حين علم النكاح بعد البلوغ يعني اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا وان لم تعلم النكاح فلها الخيار حتى
تعلم فتسكت اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح فانها لو زوجت بعد البلوغ فسكتت كان رضا فكذا اذا زوجت
قبل البلوغ ولكن مع ان لكل واحد منهما خيار ثبت لقصور ولايتهما **قوله** ولا يمتد خيارها الى آخر المجلس اي مجلس بلوغها بالخيار
بخلاف المعتقة يعني ان خيار البلوغ في حق البكر الانثى يبطل بعد البلوغ او العلم بالسكوت ولا يمتد الى آخر المجلس بخلاف خيار
العتق فانه لا يبطل بالسكوت ويمتد الى آخر المجلس لان الخيار يثبت للبكر لانعدام تمام الرضا منها ورضا البكر يتم بسكوتها
شرعا فاما المعتقة فانما ثبت لها الخيار بتخيير الشرع حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبريرة ملكت بضعك فاختاري
فيكون بمنزلة الخيار الثابت بتخيير الزوج وانما يشترط العلم بالخيار في حق البكر البالغة لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع

والدار

ولايته

مشايخ

والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة فان العلم بالخيار شرط في حقها لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل
بثبوت الخيار **قوله** وخيار الغلام والثيب لا يبطل بلا رضى صريح او دلالة اي لا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجيء
منه ما يعلم انه رضى نحو ارسال المهر والتقبيل واللمس والوطء وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج اعتبارا بابتداء
نكاحه وهو بالغ وبابتداء نكاحهما بعد البلوغ فان خيارهما لا يبطل ولو كانا بالغين فاخبرا بتزويجهما ما لم يقولا رضينا او
يجيء منهما ما يدل على الرضا فكذلك هنا **قوله** ولا بقيامهما عن المجلس اي ولا يبطل خيار الغلام والثيب بقيامهما عن المجلس
كخيار العيب لانه ما ثبت باثبات الزوج ليكون القيام اعراضا كما في المخيرة بل يثبت لتمكن خلل في العقد فلا يبطل
الا بالرضا صريحا او دلالة بخلاف البكر فانه يبطل خيارها بالقيام عن المجلس لان السكوت في حقها رضا وقد وجد
قوله وشرط القضاء لفسخ من بلغ لا من عتقت اعلم ان القضاء شرط في الفسخ في خيار البلوغ لا في خيار العتق لان
خيار البلوغ لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل في العقد ولهذا يشمل خيار الذكر والانثى فكان الزاما في حق الآخر فافتقر الى
القضاء واما خيار العتق لدفع ضرر جلي وهو ازدياد الملك عليها ولذلك اختص بالانثى لعدم ازدياد الملك على الذكر فكان
دفعا لزيادة الملك عليها ولم يكن الزاما فلم يفتقر الى القضاء **قوله** وان مات احدهما قبل التفريق بلغا او لا ورثه الآخر اي
وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الآخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل النكاح كان صحيحا والفرقة
لا تقع الا بقضاء القاضي فاذا مات احدهما قبل القضاء كان انتهاء النكاح بينهما بالموت فيتوارثان كما لو وجد الاعتراض
بعدم الكفاءة ثم مات احدهما قبل قضاء القاضي ولهذا قلنا يحل له ان يطأها ما لم يفرق القاضي بينهما بخلاف النكاح الفاسد لان
اصل الملك لم يكن ثابتا فلا يثبت حل الوطء والتوارث بخلاف اجازة الفضولي لان النكاح ثمة موقوف فيبطل بالموت
وهنا نافذ فينتهي بالموت ثم اعلم ان الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى ولا طلاق اليها كما بينا
وفائدته تظهر في موضعين احدهما ان الفرقة اذا وقعت بخيار البلوغ ثم تزوجها يملك الزوج ثلث تطليقات
والثاني ان الفرقة اذا كانت قبل الدخول لا يجب نصف المسمى بخلاف الطلاق قبل الدخول **قوله** الولي العصبة على ترتيب الارث
والحجب اعلم ان الترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب فاقرب الاولياء الابن ثم ابن الابن
وان سفل ثم الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ لاب وام ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب
ثم العم لاب وام ثم العم لاب ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ثم المعتق والمعتقة يزوج وليته كالعصبة خلافا
للشافعي والكلام فيه كالكلام في شهادته وقد مر ثم اعلم ان المراد من العصبة العصبة بنفسه اي ذكر يتصل بلا توسط
انثى كما ذكرنا اما العصبة بالغير كالبنت اذا صارت عصبة بالابن فلا ولاية لها على امها المجنونة وكذا العصبة مع الغير
كالاخت لا ولاية لها على اختها المجنونة **قوله** بشرط حريته وتكليفه واسلامه في ولد مسلم دون كافر اي يثبت ولاية التزويج
للولي بشرط حريته لان العبد لا ولاية له على نفسه فاولى ان لا يكون وليا على غيره وبلوغه وعقله لان هذه الولاية نظرية ولا نظر
للصبي والمجنون واسلامه في ولد مسلم لانه لا ولاية للكافر على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
وكذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان دون كافر اي اسلام الولي ليس شرطا في تزويج ولد كافر لقوله تعالى والذين كفروا

قبل البلوغ

ابنه

بعضهم اولى ببعض ولهذا يقبل شهادة البعض على مثله ويتوارثان قوله ثم الام ثم ذو الرحم الاقرب فالاقرب
ثم مولى الموالاة ثم قاضي في منشوره ذكر ان يكتب في منشوره ان له ولاية التزويج اعلم ان الاقرب عند ابي حنيفة
بعد العصبات الام ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب وام ثم
الاخت لاب ثم الاخ والاخت لام ثم اولادهم ثم العمات والاخوال والخالات واولادهم على هذا الترتيب ثم مولى الموالاة
من لا وارث له والى غيره على انه ان جنى فارشه عليه وان مات فميراثه له ثم السلطان ثم القاضي ومن نصبه القاضي اذا
شرط تزويج الصغار والصغائر في عهده ومنشوره واذا لم يشترط فلا ولاية له وفي فتاوى قاضي خان ثم القاضي انما
يملك نكاح من يحتاج الى الولي اذا كان ذلك في عهده ومنشوره والا فلا وقال محمد ليس لغير العصبة ولاية لكن للسلطان
او نائبه كالقاضي لعموم الانكاح الى العصبات بلام الجنس فيه فينقطع الخيار احد الجنسين من الاخر فينتفي عن غيرهم
وانما يثبت للسلطان او نائبه لعموم السلطان ولي من لا ولي له ولابي حنيفة ان القرابة سبب داع الى الشفقة
ولهذا قام ذو الارحام مقام العصبة عند عدمهم في الميراث فيقومون مقامهم في الانكاح بالاشارة وله ثم واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهذا لان القرابة القريبة ملزمة فكان اصل القرابة موجبا لثبوت اصل الولاية ثم يثبت
خيار البلوغ لتدارك الخلل ان حصل والحديث يدل على الانكاح للعصبات عند وجودهم اما عند عدمهم فالحديث
ساكت عنه فيتناول الى من قام مقام العصبة في الشفقة وانما يتاخر عن العصبة بضعف الراي وبعد القرابة كما في الارث
قوله وللابعد ان يزوج بغيبة الاقرب ما لم ينتظر الى طلب الخبر منه عليه الاكثر ان الكثرة لحنا ومدة السفر عند جمع من المتاخرين
وقوله ومدة السفر عطف على ما لم ينتظر يعني اذا غاب الولي الاقرب فقوله ما لم ينتظر تفسير للغيبة المنقطعة ما لم ينتظر احدها ان ينتظر
الكفؤ الى طلب الخبر من الولي الاقرب كالاب غاب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه كالجد ان يزوج وقال زفر لا
يزوجها السلطان وقال زفر لا يزوجها احد حتى يحضر الاقرب لان الابعد محجوب بالاقرب وولايته باقية بعد الغيبة اذ لا تاثير
للغيبة في قطع الولاية الا يرى انها لا تقطع التوارث ولهذا لو زوجها حيث هو جاز فدل ان ولايته باقية وشرط
ثبوت الولاية للابعد عدم ولاية الاقرب الا ان في تعذر الوصول الى حقها من جهة الاقرب مع بقاء ولاية
يزوجها السلطان دفعا للضرر عنها كما لو عضل الاقرب لانه نصب لدفع الضرر ولنا ان الولاية تثبت نظرا للمولى عليه حتى
لا تثبت الا على العاجز عن النظر لنفسه وقدم الاقرب لان نظره اكثر والنظر لا يحصل بتفويض الامر الى الاقرب بل برايه حاضر منتفع به واذا
تعذر الانتفاع برايه بالغيبة صار كالعدم كالماء النجس والماء الذي تعذر الوصول اليه جعلا كالعدم في اطلاق التيمم لما لم ينتفع (٧ هداية)
بهما في حكم الطهارة وليس كالعضل فانه ظالم في الامتناع من ايفاء حق مستحق عليه فيقوم السلطان مقامه
في دفع الظلم والاقرب غير ظالم في سفره صحيحا اذا سافر فانه اذا زوجها الاقرب حيث هو فيه منع ويدل تسليم
يحول للابعد بعد الولاية وفي التدبير وللاقرب عكسه فنزل منزلة ولييهن متساويين كاخوين لاب وام فايهما
عقد نفذ ولا يرد والغيبة المنقطعة ان لا ينتظر الكفؤ الخاطب حضوره الجزء وهذا اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء (بحر)
ولاية ... وعليه اكثر المشايخ منهم الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل والشيخ الامام شمس الائمة السرخسي وعن هذا ذكر الامام

قال قاضي خان

قاضي خان في الجامع الصغير حتى لو كان مختفيا في البلد لا يوقف عليه تكون غيبته منقطعة وقيل ادنى مدة السفر لانه
لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتاخرين منهم القاضي الامام ركن الاسلام علي السغدي والقاضي الامام ابو علي النسفي
وهو قول محمد بن مقاتل الرازي وسفيان الثوري وابي عصمة سعد بن معاذ المروزي وقيل ان تكون في بلد لا تصل اليه
القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار محمد بن سلمة والقدوري قوله وولي المجنونة ابنها
ولو من الزنى ابيها يعني اذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها فالولي في نكاحها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
ابوها لانه اوفر شفقة من الابن ولكن ولاية الاب تتم النفس والمال والابن له ولاية في المال ولهما
انه جعل ولاية الانكاح الى العصبات على ترتيبهم في الميراث والابن هو المقدم في العصبة لا الاب ولا يعتبر
بزيادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات كابن الاخ فان ابن الاخ يقدم عليه مع انه اشفق واوفر
بلا بين الجنون الاصلي والطارئ لان ثبوت الولاية بالعجز عن النظر للنفس في الاصلي والطارئ فيه سواء وقال
زفر اذا طرأ الجنون لم يجز تزويجها لان الولاية قد زالت فلا تعود بعد ذلك قوله وتعتبر الكفاءة في النكاح
نسبا فقريش بعضهم كفو لبعض والعرب بعضهم لبعض اي العرب الذين لم يكونوا من قريش بعضهم اكفاء لبعض
اعلم ان الكفاءة تعتبر وجودها في حق اللزوم في النكاح فانه عند عدمها كان للاولياء الاعتراض بالتفريق
وذكر في شرح الطحاوي ان لا يكون الكفاءة معتبرة في النكاح كما في سائر العقود الا انا شرطنا
الكفاءة فيه بالخبر وهو قوله عليه السلام الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجهن الا من الاكفاء ثم الكفاءة
فتعتبر في ستة اشياء على ما ذكره المصنف في النسب والاسلام والحرية والديانة والمال والحرفة ثم
اعتبارها في النسب فلان التفاخر اعلى المفاخر فقريش بعضهم كفو لبعض بطن ببطن يعني لا عبرة لفضل البعض
على البعض فيما بين قريش حتى ان الهاشمية لو زوجت نفسها من قرشي غير هاشمي لا يكون للاولياء حق
الاعتراض مع ان للهاشمية فضلا على القرشي والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة يعني لا اعتبار
لفضل بعض القبائل على البعض الا ان غير القرشي من العرب لا يكون كفوا للقرشية والموالي اكفاء لبعض
رجل برجل اي لا يعتبر فيهم النسب لانهم ضيعوا انسابهم ولا يفتخرون بالنسب وانما افتخارهم بالاسلام
والحرية ويعتبر ذلك فيما بينهم وهم العجم سموا موالي لانهم نصروا العرب على قتل كفار العجم واهل الحرب
والناصر يسمى مولى قال الله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم والقرشي من كان من ولد النضر والهاشمي من
كان من ولد هاشم بن عبد مناف والعربي من جمعهم اب فوق النضر والموالي سواهم ولا يعتبر التفاضل
(٧ زوج بنته) فيما بين قريش فان رسول الله زوج بنته من عثمان رضي الله عنه وكان امويا وعليا رضي الله عنه من عمر وكان
عدويا وافضلهم بنو هاشم وتبعوا باهله ليسوا اكفاء لعامة العرب لخساستهم يروون انهم كانوا
يستخرجون النقي من عظام الموتى ويأكلونه قوله وفي العجم اسلاما فذو ابوين في الاسلام كفو لذي اباء
فيه ومسلم بنفسه غير كفو لذي اب فيه ولا ذو اب فيه لذي ابوين فيه اعلم ان الكفاءة في العجم

بالاسلام اولا فان التفاخر بينهم بالاسلام كما بينا قوله والابوين في الاسلام كفو لمن له آباء فيهم ومن اسلم بنفسه لا يكون
كفوا لمن له اب واحد في الاسلام ومن له اب واحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوين فيه لان تمام النسب بالاب والجد وذكر
الامام المحبوبي في الجامع الصغير هذا في الموالي واما في العرب فان من لا اب له في الاسلام من العرب وهو مسلم فهو كفو لمن
له آباء في الاسلام لان العرب يتفاخرون بالنسب فيعدون النسب كفوا للنسب آخر اذا كانا مسلمين واما العجم فقد ضيعوا
انسابهم ومفاخرتهم بالاسلام فمن كان له آباء في الاسلام مفتخر على من لا اب له في الاسلام ولا يعد مكافيا اياه قوله في العجم
اسلاما اي يعتبر الكفاءة في النكاح في العجم اسلاما قوله وحرية فليس عبد او معتق كفوا لحرة اصلية ولا معتق ابوه
كفوا لذات ابوين حرين اعلم ان الكفاءة في العجم بالحرية نظير الكفاءة في الاسلام في جميع ما ذكرنا لان الرق اثر
الكفر وفيه الذل فيعتبر الحرية في حكم الكفاءة فلا يكون العبد كفوا لامراة حرة الاصل وكذا المعتق لا يكون
كفوا للحرة الاصلية والمعتق ابوه لا يكون كفوا لامراة لها ابوان في الحرية وروي عن ابي يوسف ان الذي
اسلم بنفسه او اعتق اذا احرز من الفضائل ما يقابل نسب الآخر كان كفوا له قوله وديانة اي ويعتبر الكفاءة
ديانة فليس فاسق كفوا لبنت صالح وان لم يعلن اي الفسق في اختيار الفضل اعلم ان الكفاءة تعتبر ايضا
في الديانة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لا يكون الفاسق كفوا للعدلة سواء كان معلن الفسق او لم يكن لان
التفاخر بالديانة احق من التفاخر وهذا اختيار الفضل وعن ابي يوسف ان كان معلنا فلا يكون كفوا وان كان مستترا
كان كفوا لانه ما دام لم يظهر لم يلحقها الشين والعار وقال محمد لا يعتبر الديانة في الكفاءة لانها من امور
الآخرة فلا تبتنى احكام الدنيا الا ان يفحش كرجل يصفع ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران
ويلعب به الصبيان فانه لا يكون كفوا لانه مستخف قيل وعليه الفتوى كذا في المحيط ولو تزوجها وهو كفو لها ثم
صار فاجرا داعرا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة عند ابتداء النكاح لا استمراره بعد النكاح كذا في الفتاوى
الظهيرية قوله ومالا فالعاجز عن المهر المعجل والنفقة ليس كفوا للفقيرة وفي بعض النسخ للغنية وهو سهو
وقع من الكاتب والقادر عليهما كفو لذات اموال عظيمة هو الصحيح يعني ان الكفاءة تعتبر في المال وهو ان يكون مالكا
للمهر والنفقة وهو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان العاجز عنهما او عن احدهما لا يكون كفوا للمراة وان كانت فقيرة
لان المهر عوض بضعها فلا بد من تسليمه والنفقة تندفع بها حاجتها فلا بد منها لانها محبوسة لحقه ومن اليها
اجمع من نسب الزوج فانه اذا كان ينعدم الكفاءة لضعف نسب الزوج فبعجزه عن المهر والنفقة اولى والمراد بالمهر
قدر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا وعن ابي يوسف انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه تجري المسامحة
في المهور ويعد المرء قادرا عليه بيسار ابيه ولا يعتبر قادرا على النفقة بيسار الاب لان الآباء في العادات بيسار
يتحملون المهور عن الاولاد دون النفقة الدارة والكفاءة في الغنى معتبرة عند ابي حنيفة ومحمد حتى ان
الفائقة في اليسار لا يكافيها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر وقال ابو
يوسف لا يعتبر الزيادة اذا كان قادرا على المهر ويكتسب كل يوم ما ينفق عليها قال في جامع قاضي خان والفتوى على

الصحيح

الصحيح لان المال غاد ورائح فلا يعتبر الا ان يكون بحيث لا يقدر على اداء الواجب وهو المهر والنفقة وانما بعدم المال
قال للفقيرة لدفع من توهم ان الفقير يكون كفوا للفقيرة قوله وحرفة فحايك او حجام او كناس او دباغ ليس
بكفو لعطار او بزاز او صراف به يفتى اعلم ان الكفاءة معتبرة في الحرف عند ابي يوسف ومحمد رح لا يكون
الحجام والدباغ والحايك والكناس كفوا للعطار والبزاز والصراف وعليه الفتوى وعن ابي حنيفة في ذلك
روايتان في رواية لا يعتبر وهو الظاهر حتى يكون البيطار كفوا للعطار وفي رواية قال الموالي بعضهم
اكفاء لبعض الا الحايك والحجام فوجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها
وجه قوله الاول ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول من الخسيسة الى النفيسة منها وقيل هذا الخلاف عصر
وزمان ففي زمن ابي حنيفة الدناءة في الحرفة لا تعد منقصة فلم يعتبر وفي زمانهما تعد منقصة فاعتبراها
في الكفاءة كذا ذكره الامام قاضي خان قوله ان نكحت باقل من مهرها فللولي الاعتراض حتى يتم او يفرق يعني
اذا زوجت ونقصت من مهر مثلها قليلا فللاولياء الاعتراض عليها عند ابي حنيفة حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها
وقالا ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح
ذلك وهذه المسألة شهادة صادقة على الرجوع لهما ان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه
كما بعد التسمية ولابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف
الابراء بعد التسمية لانه لا يتعير به وذكر في المبسوط ثم بما فيه الاعتراض للولي لو طلق زوجها قبل
نصفه تفريق القاضي وقبل ان يدخل بها فان لها ما سمي لها لان الطلاق قبل الدخول يسقط الصداق قياسا
الا انا اوجبنا نصف المسمى بالنص وان فرق القاضي بينهما فان كان قبل الدخول فلا شيء لها لانه فسخ اصل
النكاح بهذا التفريق واذا زوجها الولي من غير كفو ثم فارقته ثم زوجت نفسها اياه بغير الولي كان للولي حق
التفريق فلا يكون رضاه بالنكاح الاول رضى بالنكاح الثاني كذا ذكره في الذخيرة قوله ووقف نكاح فضولي
وفضوليين على الاجازة اي يجوز ان يكون من جانب الزوج فضولي ومن جانب المراة فضولي يتوقف على اجازتهما
اعلم ان رجلا اذا زوج امراة بغير رضاها او رجلا بغير رضاه فهو موقوف على الاجازة وهذا عندنا فان كل عقد
صدر من الفضولي وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة وقال الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة لان
العقد وضع لحكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فيلغو ولنا ان ركن التصرف وهو قوله زوجت وتزوجت صدر
من اهله وهو الحر العاقل البالغ مضافا الى محله وهي انثى من بني آدم وليست من المحرمات ولا ضرر في انعقاده
فينعقد موقوفا حتى اذا راى المصلحة فيه ينفذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد كما في البيع بشرط الخيار
ومن قال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة فبلغها فاجازت فهو باطل وان قال آخر اشهدوا اني زوجتها منه
فبلغها الخبر فاجازت جاز بالاجماع وكذلك اذا كانت المراة هي التي قالت جميع ذلك وهذا عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وكذلك في جانب الرجل اذا تزوج امراة

غايبة فبلغها الخبر فاجازت جاز عنده وحاصل بينهما ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين قيل هذا اذا تكلم
الفضولي بكلام واحد واما اذا تكلم بكلامين بان قال الفضولي زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف
بالاجماع كذا في شرح الكافي او فضوليا من جانب اصيلا من جانب عندهما خلافا له ولو جرى العقد بين الفضوليين
او بين فضولي واصيل جاز بالاجماع ثم يتوقف وكان مامورا من الجانبين ينفذ واما اذا كان فضوليا من الجانبين
يتوقف لان الفرق بين المامور وغيره النفاذ لا الانعقاد فصار كما اذا قال الزوج خالعت امراتي على كذا
وهي غايبة فبلغها الخبر فقبلت جاز وكذا الطلاق والاعتاق على مال وله انه احتياج الشطر الى الايجاب
والقبول ولنا ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء
المجلس كما في البيع بخلاف المامور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين
عقد تام وكذا الخلع واخواته لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به قوله ويتولى طرفي النكاح واحد ليس
بفضولي من جانب يعني اذا تولى طرفي النكاح واحد وليا كان او وكيلا او وليا ووكيلا او اصيلا ووكيلا
او وليا واصيلا فهو جايز احترز بالنكاح عن البيع فانه لا يجوز ان يتولى طرفي العقد واحد اما الولي من الجانبين
فكما اذا زوج ابن ابنه بنت ابن له آخر او بنت اخته ابن اخ له آخر او امته عبده فيجوز ذلك والوكيل ظاهر واما الولي
والوكيل فان يوكله رجل بان يتزوج بنته بنت الصغيرة او وكلته امراة ان يزوجها ابنه الصغير واما الوكيل
والاصيل فان يوكله امراة ان يزوجها من نفسه واما الولي والاصيل فان يزوج ابنة عمه الصغيرة من نفسه
وصورة ذلك ان يقول اشهدوا اني زوجت فلانة من فلان او فلانة مني او تزوجت فلا حاجة له الى القبول
لانه قد تضمن الشطرين وان حنيفه انه لا يجوز ذلك لان العقد يوجد بالايجاب والقبول وهما متغايران
فالمنتصب للايجاب لا ينتصب للقبول لتغايرهما لكون احدهما ايجابا والاخر استيجابا كما في
البيع ولنا انه معبر وسفير لان الحقوق لا ترجع عليه فلا تمانع فيجعل سفيرا من الجانبين لان التمانع في الجمع بين متوجبي
الفعلين حكما وحقوقا وعقد النكاح لا ينشئ موجبا للعاقد بل من وقع العقد له اجماعا بخلاف البيع لان
الحقوق راجعة الى الوكيل فوقع التمانع بين كون الواحد مطالبا ومطالبا ومسلما ومتسلما هذا اذا كان
الواحد ليس بفضولي من جانب اما اذا كان وليا من جانب فضوليا من جانب او اصيلا من جانب فضوليا من
جانب او وكيلا من جانب فضوليا من جانب او فضوليا من الجانبين فلا يتوقف العقد وعند ابي يوسف يتوقف
وقد مر الدليل قوله وصح نكاح امة زوجها من امر بنكاح امراة للآمر قوله للآمر متعلق بتولد زوجها وقوله
صح نكاح امته بمعنى النكاح امته فاعل الجزاء في نكح وانكحها ان زوجها يعني اذا امر رجلا ان يزوج امراة
فزوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز لانها يتقيد ان التوكيد بالمعتاد والمعتاد
التزوج بالاكفاء وله ان هذا الكلام صدر مطلقا فيجري على اطلاقه في غير موضع التهمة كما اذا زوجه امة

نفسه

نفسه والقرورة لما اذا كانت تحته حرة والوقف مشترك لان الاشراف لما يتزوجون الشريفات يتزوجون المعتقات
والاماء فلا يصلح متعدو الا ترجيح التعارض فبقي الاطلاق وذكر في كتاب الوكالة ان اعتبار الكفاءة في جانب النسوان
عندهما لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق المراة فكانت الاستعانة بالغير في التزوج بالكفوء ظاهرا فيتقيد به ذكر الامام
المحبوبي وعلى هذا الخلاف اذا زوج الوكيل امة او حرة عمياء او مقطوعة اليدين او رتقاء او مفلوجة او مجنونة فانه
يجوز عنده خلافا لهما ولو زوج صغيرة لا يجامع مثلها جاز بالاجماع الا يرى ان النبي عم تزوج عايشة وهي بنت
ست سنين قوله ونكاح الاب اي وصح نكاح الاب والجد الصغير والصغيرة بغبن فاحش او من غير كفو
لا بغيرهما يعني اذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امراته جاز ذلك
عليهما ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز الحط والزيادة الا فيما يتغابن الناس فيه
ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لان
الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء كما في البيع ولهذا لم يملك غيرهما ولابي حنيفة ان الحكم يدار على دليل
النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر من جنس الخلق وكرم العشيرة والالفة والصحبة الى غير
ذلك اما المالية هو المقصود في التصرف المالي والدليل وهو قرب القرابة عدمناه في غيرهما واذا زوج ابنته وهي
صغيرة عبدا او زوج ابنه وهو صغير امة لغيره جاز عند ابي حنيفة لان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هو
ضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلا يجوز قوله ولا ايصح نكاح واحدة من اثنتين زوجهما المامور بواحدة للآمر يعني
اذا امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه اثنتين بعقد واحد لم يلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الى الزام كلتيهما لانه امره بامراة
واحدة ولا الى الزام احديهما بعينها لعدم الاولوية ولا الى الزام احديهما لا بعينها لان النكاح لا يحتمل الاضافة الى المجهول
لتعطله عما هو المقصود وهو الوطي اذ وطي غير المعينة يستحيل فتعين التفريق واذا زوج بعقدين فالاول يصح دون الثاني

باب المهر

اقله عشرة دراهم اي اقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعي يجوز ان يكون ثمنا في البيع يجوز ان يكون مهرا
لانه حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله عم ولا مهر اقل من عشرة دراهم ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل فيتقدر بماله خطر وهو
العشرة استدلالا بنصاب السرقة فانه يستحق بها العضو فيستباح بها البضع قوله ويجب ان سمى دونها اي دون العشرة اذا سمى اقل
من عشرة فلها العشرة وقال زفر يجب مهر المثل لان ما دون العشرة لا يصلح مهرا فلغت التسمية ويجب مهر المثل كما لو سمى خمرا
او خنزيرا ولنا ان الزيادة على ما سمي يجب حقا للشرع وحق الشرع يتادى بالعشرة فلا يزاد عليها فاما ما يرجع الى
حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها وحق الخلق ورضي الشرع فلا حاجة للزيادة بخلاف ما اذا لم يسم شيئا لانها
قد ترضى بلا مال اكتفاء بالرغبة على التزوج وانها لا تكرم ولا ترضى باليسير عرفا لان ذا عادة اللئام فيجب
الموجب الاصلي عند عدم التسمية وهو مهر المثل قوله وان سمى عشرة فالمسمى عند الوطي او موت احدهما اي يجب المسمى ان
سمى عشرة فصاعدا عند الدخول بها او موت احدهما لان بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبتسليم المبدل يتاكد
البدل كما في البيع والنكاح عقد العمر فينتهي بالموت والشيء يتقرر بانتهائه فيتقرر بجميع مواجبه من الارث والعدة

دون عشرة دراهم

والمهر النسبة في نسخة صدر الشريعة وان سمى غيره اي غير دون العشرة وهو العشرة او ما فوقها قوله ونصفه بطلاق
قبل وطء وخلوة صحت قوله صحت صفة خلوة اي يجب نصف المسمى اي نصف عشرة فصاعدا بالطلاق قبل الدخول والخلوة الصحيحة
لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ولان الطلاق قبل الدخول يشبه الفسخ
لان المعقود عليه عاد اليها سالما وشبه القطع لانه تصرف في ابطال ملكه والفسخ يوجب سقوط الكل كما اذا تفاسخا العقد
والقطع يوجب تأكد الكل كما لو اتلف المبيع في يد البائع او اعتقه فيتنصف وشرط ان يكون قبل الخلوة الصحيحة لانها كالوطء
عندنا قوله وصح النكاح بلا ذكره وبنفيه يعني يصح النكاح وان لم يسم مهرا لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم
بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر
لها لما بينا وفيه خلاف مالك فان النكاح لا يجوز عنده لانه عقد معاوضة ملك المتعة بملك مهر فيفسد بشرط نفي عوضه
كالبيع بشرط ان لا ثمن قوله وبخمر وخنزير اي وصح النكاح بخمر او خنزير وللعاهد مثلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح
ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة لكن لم يصح التسمية لان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل
قوله وبهذا الدن او يصح النكاح بهذا الدن من الخل فاذا هو خمر وبهذا العبد فاذا هو حر يعني ان تزوجها على هذا الدن
من الخل فاذا هو خمر صح النكاح ولها مهر مثلها عند ابي حنيفة وقالا لها مثل وزنها خلا وان تزوجها على هذا العبد
فاذا هو حر صح النكاح ولها مهر المثل عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لها القيمة لانه اطمعها مالا وعجز عن تسليمه
فتجب قيمته او مثله ان كان من ذوات الامثال كما اذا هلك العبد المسمى قبل التسليم وابو حنيفة يقول اجتمعت الاشارة والتسمية
فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ في المقصود وهو التعريف فكانه تزوج على خمر او حر ومحمد يقول الاصل ان المسمى اذا كان
من جنس المشار اليه الا انهما اختلفا وصفا يتعلق العقد بالمشار لان المسمى موجود في المشار ذاتا والتجانس ذاتا
والوصف يتبعه في الانتفاء وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى لان المسمى مثل للمشار وليس بتابع له والتسمية ابلغ في
التعريف من حيث انها تعرف الماهية والاشارة تعرف الذات لان المعاني احق بالاعتبار من الصور الا ترى ان من اشترى
فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو احمر ينعقد العقد لاتحاد الجنس وفي مسئلتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت
في المنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت في المقاصد قوله وبثوب ودابة اي وصح النكاح بثوب
وبدابة لم يبين جنسهما يعني اذا تزوجها على ثوب غير موصوف او دابة جاز النكاح ويجب لها مهر المثل بالغا ما بلغ
لان المسمى مجهول الجنس اذ الثياب اجناس مختلفة لاختلاف اصولها من القطن والكتان والابريسم
والخز وكذا الدابة لانها تقع على الخيل والبغل والحمار وغيرها وانها اجناس شتى يشتمل كل جنس على انواع وكل
نوع مشتمل على اوصاف وكذا الثياب قوله وبتعليم القرآن اي وصح النكاح بتعليم القرآن وخدمة الزوج الحر لها اي للمرأة
سنة ويجب مهر المثل بالغا ما بلغ وقال محمد لها قيمة خدمته سنة وان تزوج عبد حرة باذن مولاه على خدمته سنة جاز
ولها خدمته سنة وقال الشافعي لها تعليم القرآن والخدمة لان كل ما يجوز اخذ العوض عنه بشرط يصلح ان يكون مهرا
عنده لان المقصود تحقق المعاوضة وبها يتحقق للمعاوضة وتعليم القرآن يصلح ان يكون صداقا لقوله عليه السلام زوجتكها

بما معك

بما معك من القرآن ولان خدمة الحر مال عند العقد حتى لو تزوجها حر آخر برضاه او على رعي الزوج غنمها او زراعة ارضها
مدة السنة صح ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذا المنافع على اصلنا وخدمة العبد
ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذلك الحر ولان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب
الموضوع بخلاف خدمة حر آخر برضاه لانه لا مناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها
باذنه وامره وبخلاف رعي الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلا مناقضة على انه ممنوع في رواية
ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا ان المنافع يتقوم بالعقد وباخذ حكم المالية الا انه عجز عن التسليم
لمكان المناقضة فصار كالتزوج على عبد الغير وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال
اذ لا يستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لان تقومه بالعقد للضرورة حكم شرعي واذا لم يجب
الشرع من تسليم هذه المنفعة لم يثبت تقومها فيبقى الحكم للاصل وهو مهر المثل قوله وفي تزوج بنته اي وصح النكاح
في تزوج بنته او اخته منه معاوضة بالعقدين قوله معاوضة بالعقدين يمكن ان يكون تمييزا او حالا من التزوج
اي حال كون التزوج تعويضا لهذا العقد بذلك العقد ولذلك العقد بهذا العقد يعني اذا زوج الرجل بنته على ان يزوجه الزوج بنته
او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان وقال الشافعي بطل العقدان لانه جعل
نصف البضع صداقا والنصف منكوحة وقد ذكر لانه لما جعل ابنته منكوحة الآخر وصداقا لابنته اقتضى ذلك
انقسام منافع بضعها عليها نصفين فيصير النصف منها للزوج بحكم النكاح والنصف لابنته بحكم المهر وحكم
النكاح لا يحتمل الاشتراك كما لو زوجت المرأة نفسها من رجلين ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد
ويجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر او الخنزير ولا شركة بدون الاستحقاق وسمي هذا النكاح نكاح الشغار
من قولهم شغروا فلانا من بلده اذا نفوه وطردوه لما انه عقد نفي عنه المهر وعن ابي فارس التركيب على
الخلو كذا في المغرب المطرزي وقد ذكر في الصحاح يقال شغر الكلب اذا رفع احدى رجليه ليبول وسمي به
هذا العقد لانهما بهذا الشرط كانهما رفعا المهر واخليا البضع عنه قوله ولزم تمام مهر مسمى او مهر مثل في الجميع عند وطء
او موت اي ولزم تمام مهر مثلها في جميع ما ذكر من قوله وصح النكاح بلا ذكره الى هنا عند الدخول بها او موت احدهما لانه
يتأكد بهما تأكد المسمى من الموت والدخول والخلوة الصحيحة وفي المبسوط والمحيط فيه ان المسمى اذا تأكد بالتسمية
والعقد جميعا فلما تأكد لا يسقط كله لا بالطلاق ولا بالموت والطلاق بالموت والنفقة ضعيفة من كل وجه لانها
لا تجب بنفس العقد ولا بالتسمية فيسقط بالطلاق والموت جميعا ومهر المثل ضعيف من وجه لانه غير مسمى
في العقد وقوي من وجه لانه واجب بنفس العقد فلقوته من وجه لا يسقط بالموت ولضعفه من وجه يسقط
كله بالطلاق قبل الدخول ثم اعلم ان المصنف اكتفى بذكر الوطء ولم يذكر الخلوة لانه اراد بالوطء حقيقة
او دلالة فيقع الخلوة دلالة الوطء كانها اقامة للداعي مقام المدعو قوله ومتعة لا تزيد على نصفه ولا تنقص عن خمسة دراهم
وتعتبر بحالها في الصحيح وهي درع وخمار وملحفة بطلاق قبل الوطء والخلوة قوله لا تزيد ولا تنقص عن المتعة

ابنتيه

نفع العقد

تمام الكلام

وقوله بطلاق متعلق بقوله لزم اي ولزم متعة متصفة بهذه الصفة بطلاق قبل الوطء والخلوة في جميع الصور التي
ذكرناها وههنا مسائل الاول احدها ان المتعة لازمة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل
ينبغي ان يتنصف مهر المثل كالمسمى قلنا التنصيف ثبت بالنص في المفروض عند العقد بخلاف القياس فلا يتعدى الى
غيره ولان المسمى معلوم يمكن تنصيفه ومهر المثل مجهول لا يمكن تنصيفه وثانيها ان المتعة لا تزيد على نصف مهر
المثل ولا تنقص عن خمسة دراهم اي المتعة ان كانت اكثر من نصف المهر يجب لها نصف مهر المثل لان المسمى اقوى من
مهر المثل لوجوبه بالعقد والتسمية ومهر المثل يجب بالعقد فحسب فلما لا يزاد على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول في نكاح
فيه تسمية فلان لا يزاد على نصف مهر المثل اولى ولا تنقص عن خمسة دراهم لان المتعة وجبت عوضا عن البضع فكل
العوض لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فنصف العوض لا يجوز ايضا ان يكون اقل من خمسة وثالثها ان المتعة يعتبر بحال الزوج
في الصحيح لقوله تعالى على الموسع قدره اي على الغني بقدر ماله وعلى المقتر بقدر ماله وقال الكرخي المعتبر في المتعة الواجبة يعتبر
حالها لانها خلف عن مهر المثل وفي مهر المثل يعتبر حالها فكذا في خلفه ورابعها ان المتعة ثلثة اثواب درع وخمار وملحفة
وهذا التقدير مأثور عن ابن عباس رض قالوا هذا في ديارهم فاما في ديارنا فينبغي ان يجب اكثر من ذلك لان حقيقة يكون
ثياب بثلثها عادة والنساء في ديارنا يلبس اكثر من ثلثة اثواب فيزاد على ذلك ازار ومكعب وذكر في شرح
الطحاوي والمتعة ثلثة اثواب على اعتبار حالها فان كانت من السفلة فمن الكرباس وان كانت من وسط فمن
القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم قوله وفي خدمة الزوج العبد لها اي يجب لها اي الحرة في النكاح — القز بالقاف
بخدمة الزوج العبد لها يعني اذا تزوج عبد حرة باذن مولاه على خدمتها سنة جاز خدمته سنة لما ذكرنا ان خدمة
العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته قوله وللمفوضة ما فرض لها ان وطئت او مات والمتعة ان طلقت قبل
الوطء يعني اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على تسمية فهي لها ان دخل بها او مات احدهما فان طلقها قبل
الدخول بها فلها المتعة وعلى قول ابي يوسف الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعي لانه مفروض فيتنصف بالنص
وهو قوله تعالى فنصف ما فرضتم ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا
ما نزل منزلته والمراد بالمفوضة في العقد في الفرض المعارف المفوضة بكسر الواو وهي التي فوضت
امرها الى وليها التفويض وهو التزويج بلا مهر وبفتح الواو وهي التي فوضها وليها الى زوجها بلا مهر
قوله وما زيد على المهر يجب ويسقط بالطلاق قبل الوطء يعني اذا تزوجها بمهر ثم زاد في المهر شيئا لزمته الزيادة خلافا لزفر
وتسمى زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله تعالى واذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول ابي يوسف — المثمن
اولا يتنصف مع الاصل لان التنصيف عندهما يختص بالمفروض في العقد وعنده المفروض بعده كالمفروض في
العقد وكانت الزيادة مثل المسمى في العقد فيتنصف قوله وصح حطها عنه اي صح حط المراة عن الزوج من المهر
لان الحط يلاقي حالة البقاء والمهر في حالة البقاء حقها قوله وخلوة بلا مانع وطء حسا او شرعا او طبعا
كمرض يمنع الوطء وصوم رمضان واحرام فرض او نفل او حيض او نفاس تؤكد ان تؤكد المهر قوله وخلوة

مبتداء

مبتداء خبره يؤكد وفيه لف ونشر على الترتيب يعني اذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطء حسا بان كانا او احدهما
مريضا مرضا يمنع الجماع او يلحقه به ضرر او شرعا بان كان احدهما صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة بما — او شرعي
يلزمه من القضاء والكفارة وفساد النسك او بالحيض شرعا بان كانت حائضا او نفساء اذ الجماع
السليمة يمنع عن جماعها لقوله تعالى [illegible] ثم طلقها فلها كمال المهر وقال الشافعي لها نصف المهر
لانه طلاق قبل المسيس فيتنصف بالنص ولنا قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض نهى عن الاسترداد
بعد الافضاء من الصداق بعد الخلوة اذ الافضاء عبارة عن الخلوة ومنه سمي المكان الخالي فضاء والمس ليس بوطء حقيقة — ومنه سمي ام
وانما حمله على الوطء لانه سببه باطلاق اسم السبب على المسبب وحملناه على الخلوة لانه لا يمس امرأته عادة الا في الخلوة
وكان اطلاقا اسم الملزوم على اللازم او السبب على المسبب اذ الخلوة الصحيحة سبب المس ظاهرا وما ذكرنا اولى لتايده
بالنص ولقوله عم من كشف خمار امرأته ثم طلقها وجب عليه المهر كاملا وفيه كلام الطحاوي في اجماع الصحابة في هذه المسئلة
وعن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم انه من اغلق بابا على امرأته وارخى سترا ثم طلقها وجب لها الصداق كاملا
قوله كخلوة مجبوب او عنين او خصي اي اذا خلا المجبوب ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابي حنيفة كالعنين والخصي
وقالا عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين والخصي لان الوطء يتصور منهما ولابي حنيفة ان المستحق عليها
التسليم في حق السحق وقد اتيت به قوله او صائم اي او كخلوة صائم قضاء في الاصح وقوله في رواية اعلم ان صوم القضاء
يمنع صحة الخلوة في الرواية الصحيحة لانه فرض مطلقا والصوم المنذور كالتطوع في رواية لا يمنع صحة الخلوة وفي
رواية يمنع اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الشرع وذكر في الاقطع واختلفت الرواية في صوم غير رمضان كالتطوع
والنذر والكفارة وقضاء رمضان فان في الرواية الصحيحة انه لا يمنع الخلوة لانه لا يجب بالفطر فيه القضاء خاصة
وليس كذلك صوم رمضان لانه يجب بالفطر فيه القضاء والكفارة وهو ضرر كثير والمكان الذي يصح فيه الخلوة ان يأمنا
فيه من اطلاع الغير عليهما حتى لو خلا بها في مسجد او حمام او طريق او سطح بلا حجاب لم تثبت الخلوة الصحيحة وكذا
لو كان معهما اعمى او نائم او صبي عاقل او مجنون او منكوحة له اخرى او اجنبية وفي الامة روايتان قوله وبعد احد
الخمس المتقدمة اي من المرض المانع من الوطء وصوم رمضان والاحرام والحيض والنفاس لان لا يؤكد المهر لما بينا في
والصلوة كالصوم فرضا ونفلا اي لا يكون الخلوة صحيحة مع الصلوة المفروضة كما في الصوم المفروض ويكون صحيحة مع صلوة
النفل كما في صوم النفل قوله والعدة تجب في الكل احتياطا اعلم ان العدة تجب في جميع ما ذكرنا من اقسام الخلوة سواء وجد
المانع المرض ونحوه او لم يوجد احتياطا [illegible] تحقق هذه الموانع نظرا الى التمكن الحقيقي والعدة
تجب حقا للشرع والولد فلا يصدق في ابطال حق الغير وهو حق الشرع والولد بخلاف المهر فيما اذا كانت
الخلوة فاسدة لانه مال لا يحتاط في ايجابه فلا يجب وذكر القدوري في شرحه ان المانع ان كان شرعيا
يجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا يجب لانعدام التمكن حقيقة وذكر الزهرية
الاحكام التي تقوم الخلوة مقام الجماع في حقها وما لا تقوم فقال اما الاحكام التي اقاموا الخلوة فيها مقام الوطء

تأكد جميع المسمى ان كان في العقد تسمية وتأكد مهر المثل ان لم يكن في العقد تسمية وثبوت النسب ووجوب العدة ووجوب
النفقة والسكنى في هذه العدة وحرمة نكاح اختها ما دامت العدة باقية وحرمة نكاح اربع سواها وحرمة نكاح الامة
عليها على قول ابي حنيفة فان حرمة نكاح الامة على الحرة في العدة عن طلاق باين ومراعاة وقت الطلاق في حقها
واما الاحكام التي ما اقاموا الخلوة فيها مقام الوطء فالاحصان فانه لا يثبت بالخلوة وحرمة البنات
والاحلال للزوج الاول والرجعة والميراث حتى لو طلقها ثم مات وهي في العدة لا ترث واما وقوع طلاق
آخر في هذه العدة فقد قيل لا يقع وقيل يقع وهو اقرب الى الصواب لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب
وجب القول بالوقوع احتياطا ثم هذا الطلاق يكون رجعيا او باينا ذكر شيخ الاسلام انه يكون باينا قوله ويجب
المتعة لمطلقة لم يدخل بها ولم يسم لها مهرا وتستحب لكل مطلقة الا التي سمى لها وطلقت قبل وطئ اعلم ان المطلقات اربع مطلقة
قبل الدخول والتسمية وهي التي تجب لها المتعة ومطلقة بعد الدخول ولم يسم لها مهرا ومطلقة بعد الدخول وقد سمى لها
مهرا فيستحب المتعة لهما ومطلقة قبل الدخول بعد التسمية وهي التي لا تستحب لها ولا تجب على اختيار القدوري
وصاحب التحفة لانه ما اخذت شيئا من نصف الصداق وما تم مقام المتعة وقال في الاصل يجب لكل مطلقة الا التي طلقت
قبل الدخول وقد سمى لها مهرا لان المتعة صلة وليست بعوض ولهذا يختلف بيسار الزوج واعساره والاعواض
لا تختلف باختلاف حال من عليه الا ان الزوج اوحشها بالفراق فاوجبنا المتعة صلة دفعا للوحشة
الا ان نصف المهر في هذه الصورة طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة لان المعقود عليه عاد
اليها كما ورد عليها العقد والمتعة لا تتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط
مهر المثل ووجب المتعة والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لا يجامع الاصل وكان شيئا منه فلا يجب
مع وجوب شيء من المهر وهو غير جان في الايحاش فلا يلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل والاحسان
قوله وان قبضت الالف ثم وهبته له وطلقت قبل وطئ رجع بنصفه يعني اذا تزوج امرأة على الف درهم
وقبضتها ثم وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بخمسمائة لانه لم يصل الى الزوج عين ما استوجبه بالطلاق
قبل الدخول لانه يستحق به نصف المهر والمقبوض ليس بمهر بل عوض عنه وهذا لان المهر دين في الذمة والمقبوض
عين فلا يتعلق لا عينه ولهذا لا يلزمها رد عين ما قبضت بالطلاق قبل الدخول فصار هبة المقبوض
كهبة مال آخر وحق الزوج في سلامة نصف الصداق ولم يسلم فله ان يرجع وكذا لو كان المهر مكيلا او موزونا
او شيئا آخر في الذمة لما بينا قوله وان لم تقبضه او قبضت نصفه ثم وهبت الكل او ما بقي او وهبت عرض
المهر قبل قبضه او بعده لا لم يرجع عليها بشيء يعني اذا لم تقبض الالف حتى وهبتها له اي حطته عن ذمة
الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشيء عندنا وقال زفر يرجع بالنصف لانه استحق المهر بالابراء
فلا تبرأ عما يستحقه بالطلاق لان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان ولنا انه وصل اليه عين ما يستحقه
بالطلاق قبل الدخول فلا يستوجب عليها شيئا آخر وهذا لان المستحق سلامة نصف الصداق

من جهتها

من جهتها بلا عوض وقد حصلت له هذه السلامة بسبب آخر غير الطلاق ولكن لا يبالي باختلاف
الاسباب عند حصول المقصود لان الاسباب غير مطلوبة لذواتها بل لاحكامها ولا يقال ان اختلاف الاسباب
بمنزلة اختلاف الاعيان كما في قصة بريرة حيث قال هو لك صدقة ولنا هدية لان ذاك بالنظر الى
غير المتعاقدين كما في قصة بريرة اما بالنظر اليهما فلا ينزل منزلة اختلاف الاعيان ولا يلزم على هذا ما
اذا اشترى عبدا بالف فحط البائع عن الثمن ثم وجد به عيبا ينقص عشر الثمن فانه يرجع بنقصان العيب
وان حصل هذا بالحط لان موجب الرد بالعيب سقوط بعض الثمن وهذا لا يحصل بالحط لان العشر خرج
من كونه ثمنا لالتحاقه باصل العقد فكان العقد وقع على ما وراءه ولو قبضت خمسمائة ثم وهبت الالف كله المقبوض
وغيره او وهبت الباقي ثم طلقها قبل ان يدخل بها لم يرجع عليها بشيء عند ابي حنيفة وقالا يرجع بنصف ما قبضت قياسا
للبعض على الكل فانها لو لم تقبض شيئا ووهبت الكل لا يرجع عليها بشيء ولو قبضت الكل منه رجع عليها
بنصف الالف فاذا قبضت النصف رجع عليها بنصف ما قبضت ولابي حنيفة ان مقصود الزوج قد حصل وهو
سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق كمن له على آخر دين مؤجل فعجل
قبل حلول الاجل ولو كان تزوجها على عرض فقبضته او لم تقبض فوهبت له اي حطت عن ذمته ثم طلقها
قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشيء وعند زفر يرجع عليها بنصف قيمته لانه وجب عليها بالطلاق قبل الدخول
بها نصف المقبوض وقد عجزت عنه بالهبة كما في الصداق بعد قبضها فترد نصف قيمته ولنا ان حقه سلامة
نصف المقبوض بلا عوض من جهتها بالطلاق قبل الدخول وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شيء آخر
مكانه بخلاف ما اذا كان المهر دينا وبخلاف ما اذا باعت العرض من زوجها لانه وصل اليه بعوض والسلامة
بعوض كلا سلامة ولو تزوجها على حيوان او عروض في الذمة فكذلك الجواب لان المقبوض متعين في
الرد اذ الاصل في العرض والحيوان العينية وثبوته في الذمة على خلاف الاصل للضرورة لما فيه من
الجهالة ولكنها تحملت في النكاح لانه شارع فيه عادة فاذا تعين بالقبض صار كانه هو الذي ورد عليه
العقد فيتعين بالرد ولا كذلك المكيل والموزون لانه يثبت في الذمة ثبوتا اصليا اذا صار موصوفا كالدراهم
والدنانير فكان ملحقا بهما والحكم فيهما ان لا يتعين المقبوض بالرد قوله وان نكح بالف على ان لا يخرجها او
لا يتزوج عليها او بالف ان اقام بها وبالفين ان اخرجها فان وفى واقام فلها الالف والا فمهر مثلها لكن
في الثانية اي في المسئلة الثانية لا يزيد على الالفين ولا ينقص عن الالف هاتان مسئلتان اوليهما اذا تزوج
امرأة على الف درهم على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه
صلح مهرا وقد رضيت به وان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها لانها ما رضيت بالحط عن مهر مثلها الا بذلك
الشرط المفيد في حقها وقد فات الشرط ففات رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما لو تزوج امرأة على الف درهم على ان
يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة او على الف درهم على ان يهدي لها هدية فان وفى فلها الالف درهم وان لم يف

ما رضيت بلا

يجب لها مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر حاصله في المسئلة الثانية اذا تزوجها على الف ان اقام بها وعلى الفين ان
اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف وهذا عند
ابي حنيفة وقالا الشرطان جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان
جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزيد على الفين وتقرير المسئلة وتحقيقها في الاجارات
في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وسنبينها ان شاء الله تعالى قوله وان نكح بهذا او
بهذا فلها مهر المثل ان كان ما بينهما والاخس لو دونه والاعلى لو فوقه ولو طلقت قبل وطي فنصف الاخس اجماعا
يعني اذا تزوج امراة على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس والاخر ارفع فان كان مهر مثلها بينهما فلها
مهر مثلها وان كان الاوكس او دونه فلها الاوكس الا ان يرضى الزوج بتسليم الارفع وان كان مثل الارفع او
فوقه فلها الارفع الا ان ترضى المراة بالاوكس وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها الاوكس على كل حال وان طلقها
قبل الدخول بها فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع وقال في فتاوى قاضي خان الا ان يكون نصف الاوكس
اقل من المتعة فحينئذ يكون لها المتعة وهذه المسئلة بناء على ان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل عند ابي حنيفة لانه
اعدل وانما يعدل عنه الى المسمى عند صحة التسمية من كل وجه ولم يصح لانه لا يمكن ايجاب احدهما عينا لانه ذكر بكلمة
او ولا ايجاب غير العين لانه لا يمكن تسمية فنظرنا الى مهر المثل لكن لا ينقص عن الاقل لرضاه به ولا يزاد
على الارفع لرضاها به وعندهما الموجب الاصلي هو التسمية وانما يصار الى مهر المثل اذا تعذر العمل بالمسمى
من كل وجه ولم يتعذر هنا لانه امكن بايجاب الاقل وهو واجب بيقين فلا يصار الى مهر المثل فصار كالخلع على الف
او الفين والاعتاق على الف او الفين فانه يجب الاقل ثمه الا انه يقول ليس للخلع موجب اصلي يصار اليه فيجب
المتيقن من المسمى اما النكاح فله موجب اصلي وهو مهر المثل فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية وانما يجب
نصف الاوكس بالطلاق قبل الدخول لان الواجب فيه المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها عادة فوجب
لاعترافه بالزيادة حتى لو زادت متعة مثلها على نصف الاوكس كان لها ذلك قوله وان نكح بهذين العبدين
واحدهما حر فلها العبد فقط ان ساوى عشرة يعني اذا تزوج رجل امراة على هذين العبدين فاذا احدهما
حر قال ابو حنيفة العبد الباقي هو المهر وليس لها غيره الا ان ينتقص قيمته عن عشرة دراهم فلها تمام العشرة وقال   ايها عشرة دراهم
ابو يوسف يجب العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال محمد العبد ان ساوى مهر المثل فان نقص عن مهر المثل فلها العبد وتمام
مهر المثل لانهما لو كانا حرين وجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب هو وتمام مهر المثل ولابي يوسف انه
اطمعها في مال وعجز عن تسليمه فوجبت قيمته ولابي حنيفة ان العقد تعلق بالاشارة كانه قال تزوجتك على هذا
الحر وعلى هذا العبد فيجب العبد وجوب المسمى وان قل يمنع المصير الى مهر المثل قوله وان شرط البكارة فوجد
ثيبا لزمه الكل اي كل المهر وذكر في فتاوى قاضي خان رجل تزوج امراة على انها بكر فدخل بها فوجدها غير
بكر فالمهر واجب عليه بكماله لان البكارة لا تصير مستحقة بالنكاح وذكر في النهاية واذا تزوج رجل امراة بشرط

انها بكر

انها بكر شابة جميلة فوجدها ثيبا عجوزا شوهاء لها شق مائل وعقل زائل ولعاب سائل لزمه كل المسمى ان دخل
بها ونصفه ان طلقها قبل الدخول ولا يثبت له الخيار لان فوت زيادة مشروطة بمنزلة العيب وهو لا يثبت تمام الرضا
بعد تمام العقد وهو غير معتبر في باب النكاح وهذا لان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه بخلاف الفسخ بعد الكفاءة او بخيار
البلوغ فانه فسخ قبل تمامه قوله وصح امهار فرس وثوب هروي بالغ في وصفه او لا ومكيل او موزون بين جنسه
لا صفته ولزمه وسطه او قيمته وان بين جنس المكيل او الموزون ووصفه فهو لازم يعني اذا تزوج امراة على
فرس او عبد فان التسمية صحيحة فلها الوسط او قيمته فايهما احضر تجبر على القبول وقال الشافعي لا تصح التسمية
والواجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة فجهل الحيوان فيه بدلا كجهله في البيع والمقصود بالمسمى معرفة
ماليته وبمجرد ذكر الحيوان مبهما غير موصوف لا يعرف المالية فلا تصح المعاوضة ولنا ان المراة تستحق عوضا عما ليس
بمال فالحيوان يثبت دينا في الذمة في مبادلة ما ليس بمال كالدية والغرة فاذا جاز ايجاب الحيوان دينا في الذمة
عوضا عما ليس بمال فكذلك يثبت شرعا والجهالة غير مانعة كما في الاقرار والجامع التزام المال ابتداء وباعلام الجنس
يعلم الوسط وترتفع الجهالة لان الوسط ذو حظ من جانبي الجيد والردي من الجنس وفيه نفي الكثير ويكون انه
يشبه الاقرار من حيث انه ليس في مقابلته مال فكان التزاما للمال ابتداء ويشبه البيع من حيث ان في مقابلته عوضا   من حيث انه
والاقرار يتحمل فيه الجهالة اليسيرة والفاحشة والبيع لا يتحمل فيه الجهالة مطلقا فتحملنا الجهالة اليسيرة دون
الفاحشة عملا بالشبهين بخلاف ما لو لم يذكر الجنس لانه لا يبين الوسط لاختلاف معاني الجنس ولو تزوجها على
ثوب هروي بغير عينه ولم يبين الصفة فان اتاها بالثوب اجبرت على القبول وان اتاها بالقيمة اجبرت ايضا كالعبد
المطلق وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية بان قال ثوب هروي وبين عرضه وطوله بحيث لو سلم
فيه يجوز السلم وقال زفر لا تجبر كما لو تزوجها على ثوب بعينه ثم اتى بالقيمة فانها لا تجبر لان الثوب يثبت
في الذمة موصوفا صحيحا لانه بالمبالغة في ذكر الصفة ملحق بذوات الامثال حتى يجوز السلم فيه ولنا ان
الثياب ليست من ذوات الامثال وان بولغ في صفتها وكذا اذا سمى مكيلا او موزونا وسمى جنسه دون صفته
بان قال عشرة اقفزة من الحنطة او الشعير ولم يزد عليه لانه بتسمية الجنس دون الصفة لا يثبت
في الذمة ثبوتا صحيحا وروي عن ابي حنيفة انها لا تجبر على قبول القيمة وان سمى جنس المكيل او الموزون وصفته   لان التسمية متى صحت بذكر الجنس تعلق الوسط شرعا
وقدره فهو لازم ولم يجبر على قبول القيمة اذا اتى بها لان المكيل والموزون يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا   فكونه كالمذكور شرطا فلا تجبر على قبول القيمة ؟
حالا او مؤجلا بدليل جواز الاستقراض والسلم فيه قوله ولا يجب شيء في عقد فاسد وان خلا فان وطئ فمهر
المثل لا يزاد على ما سمى ويثبت النسب وعدته من وقت التفريق لا من آخر الوطء عند محمد وبه يفتى اعلم ان القاضي اذا فرق بين
الزوجين في النكاح الفاسد بان كان بغير شهود او في عدة الاخت في الطلاق البائن قبل الدخول فلا مهر لها
لان المهر لا يجب فيه بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه
لا يثبت بها التمكن من الوطء لحرمة الوطء فصار كالخلوة بالحائض وهذا بخلاف الخلوة الصحيحة في النكاح الكامل

كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافاً لزفر وهو يعتبره بالبيع الفاسد
فان المقبوض بالبيع الفاسد مضمون بالقيمة بالغة ما بلغت فكذا المستوفى في النكاح ولنا ان منفعة البضع ليست
بمال وانما يتقوم بالتسمية في العقد فيثبت التقوم بقدر ما سمي في العقد فاذا كان المسمى اكثر من مهر المثل لم يجب
الزيادة على قدر المسمى لعدم التسمية لانها بناء على العقد وقد فسد فيفسد ما بني عليه وان كان المسمى اقل لم يجب
الزيادة على قدر المسمى لعدم التسمية والتقوم بها وانما وجبت بالقدر المسمى بخلاف المقبوض بالبيع الفاسد لانه يتقوم
بنفسه فيتقدر بدله بقيمته وتجب العدة على تقدير الدخول الحاقاً لشبهة النكاح بحقيقته في موضع الاحتياط ويعتبر
ابتداؤها من وقت التفريق وعند زفر من آخر الوطئات حتى اذا وطئ في النكاح الفاسد ثم حاضت ثلث حيض ثم فرق
القاضي يعتد عندنا عقيب التفريق واما عند زفر فتكون عدتها منقضية لان وجوب العدة بسبب الوطء فيعتبر
آخر الوطء ولنا ان السبب الموجب للعدة شبهة النكاح ورفعها بالتفريق الا يرى انه لو وطئها قبل التفريق
لا يجب الحد وبعده يجب فلا يعتبر ابتداء العدة ما لم ترتفع الشبهة بالتفريق ويثبت نسب ولدها لان النسب يحتاط في
اثباته لما فيه من احياء الولد اذ لو لم يثبت النسب يضيع الولد لعدم من يربيه فيبنى على الثابت من وجه والنكاح الفاسد
ثابت من وجه دون وجه ويعتبر مدة النسب من وقت النكاح عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد من وقت الدخول
وعليه الفتوى لان اقامة العقد مقام الدخول في الصحيح لكونه داعياً اليه شرعاً والفاسد ليس بداع اليه فلا يقام مقام الوطء
قوله ومهر مثلها مهر مثلها من قوم ابيها سناً وجمالاً ومالاً وعقلاً وديناً وبلداً وعصراً وبكارة وثيابة ثم ان
لم يوجد منهم فمن الاجانب لا بامها وخالتها الا اذا كانتا من قوم ابيها اي يثبت مهر مثلها ثم بينه بقوله مهر مثلها
فيراد بالاول المعنى المصطلح شرعاً وبالثاني المعنى اللغوي اي مهر امرأة مماثلة لها وهي من قوم ابيها ثم بين ما به
المماثلة بقوله سناً الى آخره اعلم ان مهر المثل يعتبر بقوم ابيها كاخواتها وعماتها وبنات عمها في قبيلة ابيها لقول ابن مسعود
رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها وهن اقارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشيء انما يعرف بالنظر في
قيمة جنسه وقال ابن ابي ليلى يعتبر بامها وقوم امها كالخالات وذلك لان المهر قيمة بضع النساء فيعتبر فيه قراباتها
من قبل النساء ويعتبر في مهر المثل ان يتساوى المرأتان في السن والجمال والمال والدين اي الديانة والعقل والبكارة
والعصر والبلد اي يعتبر ان يكون تلك المرأة من بلدها ولا يعتبر مهر عشيرتها في بلدة اخرى لان مهر المثل قيمة
البضع وقيمة الشيء انما يعرف بالرجوع الى نظيره بصفته ومهر المثل يختلف باختلاف هذه الصفات فان الغنية
تنكح باكثر مما ينكح به الفقيرة والحسناء تنكح باكثر مما ينكح به الشوهاء وكذا الباقي على هذا فلان المال والجمال ونحوهما
في باب النكاح كالجودة والرداءة في باب الاموال يعتبر الجودة والرداءة في التقويم فيعتبر هذه الصفات فان
لم يوجد من عشيرة ابيها من كانت بمثل حالها في المال والجمال او وجدت ولكن لم يكن نكاحها في بلدها فيعتبر مهر مثلها من مثل
الاجنبيات في بلدها وفي الفتاوى سئل ابو القاسم عن امرأة زوجت نفسها بغير مهر وليس لها في قبيلة ابيها
بالمال والجمال فالمعتبر بالنظر الى قبيلة ... فينفع لها مهر مثلها من ... تلك القبيلة وانما يعتبر بها في ... والجمال

وغيرها

وغيرها حالة التزوج كذا في المحيط والذخيرة ولا يعتبر مهر امها وخالتها اذا لم يكونا من قبيلتها لما بينا فان
كانت الام من قوم ابيها بان كانت بنت عمه فح يعتبر بمهرها لانها من قوم ابيها قوله وصح ضمان وليها مهرها ولو صغيرة
وتطالب اياً شاءت وليس في نسخة صدر الشريعة وتطالب اياً شاءت يعني اذا ضمن ولي المرأة مهرها صح ضمانه لكونه
اهلاً للالتزام وقد اضافه الى محل قابل وهو المهر جاز بقبول الضمان لكونه ديناً فيصح ثم المرأة بالخيار ان شاءت طالبت زوجها
او طالبت وليها بحكم الضمان كما في سائر الكفالات وان زوج الولي الصغيرة وضمن لها عن زوجها صح الضمان ايضاً
لانه سفير ومعبر فيها والزعيم غارم بخلاف ما اذا باع الاب مال ولده الصغير وضمن الثمن عن المشتري فانه لا يصح الضمان
لان الولي سفير ومعبر في النكاح وفي البيع عاقد ومباشر حتى ترجع العهدة عليه والحقوق اليه ويصح ابراء الاب
المشتري عند ابي حنيفة ومحمد ويملك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضامناً لنفسه وولاية قبض المهر
للاب بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد الا يرى انه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضامناً لنفسه وانما قال
ولو صغيرة لانها اذا كانت صغيرة فمطالب المهر ليس الا وليها فيتوهم انه لا يجوز الضمان لانه باعتبار الضمان
يكون مطالَباً فيكون الشخص الواحد مطالِباً ومطالَباً لكن لا اعتبار لهذا الوهم لما قلنا من ان حقوق العقد هنا
راجعة الى الاصيل والولي سفير ومعبر قوله ولو ادى رجع على الزوج ان ضمن بامره والا فلا اي لو ادى
الولي المهر يرجع على الزوج ان كان بامره وان ضمن بغير امره لا يرجع كما هو الرسم في الكفالة وهذه المسألة ليست
في نسخة صدر الشريعة قوله ولها منعه من الوطء والسفر بها والنفقة لو منعت اي لها النفقة على تقدير المنع
ولو بعد وطء او خلوة برضاها قبل اخذ ما بين تعجيله كلاً او بعضاً او قدر ما يعجل لمثلها من مهر مثلها وفي نسخة صدر الشريعة
من مثل مهرها عرفاً غير مقدر بالربع او الخمس اي لم يبين الظرف وهو قبل متعلق بقوله ولها منعه الخ او قدر ما يعجل معطوف
على قوله ما بين تعجيله اي للمرأة ان تمنع الزوج عن الدخول بها وتمنعه ان يسافر بها حتى تأخذ المعجل سواء كان كل
المهر او بعضه وكذا الى ... بالفارسية دست پيمان وليس لها ان تطالبه ببقية المهر المؤجل ... كما يبين ... هذا
اذا بينوا قدر المعجل وان لم يبينوا شيئاً ينظر الى المرأة والى المهر المذكور في العقد انه كم يكون المعجل لمثل هذه المرأة
من مثل هذا المهر المعجل فيعجل ذلك معجلاً ولا يقدر بالربع ولا بالخمس وانما ينظر الى المتعارف لان الثابت عرفاً كالثابت
شرعاً فان شرط تعجيل الكل في العقد فهو كما شرط ووجب تعجيل الكل اذ لا معتبر بالدلالة مع التصريح اذا جاء الصريح
بخلافها وما ذكر في النوازل انه يتعجل بنصف المهر فهو العرف بسمرقند وقال الفقيه الامام يطالبه في بخارا بربع
المهر او الثلث ... وكذلك ذكر في الغياث يقضي بخمس المسمى وهو اختيار ... وانما كان لها منعه من
الوطء والسفر بها لان المستحق بعقد النكاح مضمون بالمهر فلها ان تحبسه حتى يتعين حقها في البدل
كما في البيع ولها النفقة لو منعت نفسها عن زوجها لان المنع بحق فلا تكون ناشزة ظالمة فتجب النفقة ولو دخل
بها الزوج لها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر المعجل ولها ان تمنعه ان يسافر بها عند ابي حنيفة وقالا ليس لها المنع
والخلاف فيما اذا كان الدخول برضاها حتى لو كانت مكرهة او كانت صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس

بالاتفاق وعلى هذا الخلاف اذا اخلا بها برضاها ويبتنى على هذا الاستحقاق النفقة اذا منعت نفسها فعنده لها
النفقة لما ذكرنا وعندهما لا نفقة لها لانها ناشزة لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة وبالخلوة
ولهذا يتاكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع اذا سلم المبيع وله انها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطئة
تصرف في البضع المحترم فلا يخلى عن العوض ابانة لخطره والتاكد بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا يصلح مزاحما للمعلوم
ثم اذا وجد آخر وصار معلوما تحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية فدفع كله بها ثم اذا جنى جناية
اخرى واخرى يدفع بجميعها قوله ولو بعد وطئ متصل بقوله ولها منعه من الوطئ وبقوله والنفقة لو منعت قوله والسفر اي ولها
السفر والخروج للحاجة وزيارة اهلها ما لم يقبض مهرها وكذا لو كان البعض معجلا كان لها ان تسافر وتخرج قبل اداء المعجل
وبعد اداء المعجل ليس لها شيء من ذلك الا باذن الزوج لان حق حبس المراة للزوج لاستيفاء المستحق بعد النكاح وليس له حق
الاستيفاء قبل ايفاء المهر قوله ولا لها المنع لقبض الكل في المختار اي ان لم يبين المعجل والمؤجل لا تكون لها
ولاية منع نفسها لاخذ كل المهر فهذا الحكم قد فهم مما تقدم فانه قال او قدر ما يعجل الى قوله ان لم يبين فتقييد ولاية المنع
بقدر المعجل يدل بطريق المفهوم على ان ليس لها المنع لقبض الزائد على هذا ولا خلاف في ان التخصيص بالذكر في الروايات
يدل على نفي الحكم عما عداه لكن اراد التصريح بهذا لينبه على انه مختلف فيه والمختار هذا فان المتاخرين اختاروا هذا
على التعارف وان اصل الوجوب لها ولاية المنع لاخذ كل المهر اذا لم يبين مقدار المعجل والمؤجل لان المهر عوض
البضع فما لم يقبض كل العوض لا يجب عليه تسليم البضع قوله ولا لو اجل كله اي لو كان المهر كله مؤجلا ليس لها ان تمنع
نفسها لاستيفاء المهر فانها اسقطت حقها بالتاجيل كما في البيع وفي الجامع الصغير لقاضي خان ولو كان المهر مؤجلا لم يكن لها ان
تحبس نفسها لاستيفاء المهر لا قبل حلول الاجل ولا بعده في ظاهر الرواية اما قبل حلول الاجل فظاهر واما بعده لان
هذا العقد ما اوجب لها حق الحبس فلا يثبت بعده وعلى قول ابي يوسف لها ان تحبس نفسها اذا لم تكن دخل بها لان موجب
النكاح عند الاطلاق تسليم المهر اولا عينا او دينا فحين قبل الزوج الاجل مع علمه بموجب العقد فقد رضي
بتاخير حقه الى ان يوفى المهر بعد حلول الاجل وبه فارق البيع لان تسليم الثمن اولا ليس من موجبات البيع لا محالة
الا يرى ان البيع لو كان مقايضة لا يجب تسليم احد البدلين اولا فلم يكن المشتري راضيا بتاخير حقه في المبيع
الى ان يوفى الثمن قال الصدر الشهيد قول حسن وبه يفتى وان كان شرط الزوج في العقد ان يدخل
بها قبل الاجل فله ذلك فليس لها ان تمنع نفسها بالاتفاق كذا في المحيط قوله وله السفر بعد ادائه في ظاهر
الرواية وقيل لا وبه افتى الفقيه ابو الليث وله ذكر السفر بها دون السفر بها دون مدة السفر اذا
اوفاها ما يجب تعجيله او قدر ما يعجل لمثلها كان للزوج ان ينقلها حيث شاء في ظاهر الرواية لقوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم وكثير من المشايخ على انه ليس للزوج ان يسافر بها في زماننا وان اوفاها
المهر كله وبه افتى الفقيه ابو الليث لان الغريب يظلم ولو كان طويل اليد ولكن ينقلها الى القرى
القريبة اي احب لانه لا يتحقق الغربة وعليه الفتوى وكذا ان ينقلها من القرية الى المصر ومن القرية الى القرية قوله

بلا اذنه قبل قبض لا بعده يعني اذا تزوج امراة كان لها ان تسافر وتخرج الى حوائجها وزيارة اهلها

نسخها

بعادة

وان اختلفا

وان اختلفا في المهر فمن اقيم له يجب مهر المثل اجماعا اي وان اختلف الزوجان في المهر اما ان اختلفا في اصل المسمى
او في مقداره فان كان في اصل المسمى بان ادعى احدهما التسمية وانكر الآخر كان القول قول من ينكر التسمية
ويجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عند ابي حنيفة ومحمد وعنده يصار الى القضاء بالمسمى فيصار اليه قوله وفي قدره
حال قيام النكاح القول لمن شهد له مهر المثل مع يمينه اي ان كان مهر المثل مساويا لما يدعيه الزوج او اقل منه
فالقول للزوج مع اليمين وان كان مساويا لما يدعيه المراة او اكثر منه فالقول لها مع اليمين قوله وان اقام بينة
قبلت شهد مهر المثل له او لها فان اقاما فبينتها ان شهد له وبينته ان شهد لها وان كان بينهما تحالفا فان
حلفا او اقاما قضي به اي بمهر المثل اعلم انه ان اختلفا في قدر المسمى فلا يخلو اما ان يكون في حال الحيوة قبل
الطلاق او بعد الطلاق او بعد الموت فان كان الاختلاف في حال الحيوة قبل الطلاق فان مهر المثل يجعل
حكما عند ابي حنيفة ومحمد فان شهد لاحدهما فالقول قوله مع يمينه فان ادعى الزوج الالف الالف
والمراة الفين ومهر المثل الف او اقل فالقول قول الزوج مع يمينه في انكار الزيادة لان الظاهر ان
الزوج لا يلتزم اكثر من مهر المثل فكان شاهدا له فان نكل اعطاها الفين على سبيل التسمية
ولا اجبار للزوج في ان يجعلها دراهم او دنانير لان النكول كالاقرار فيثبت ما ادعته المراة وان حلف
اعطاها الفا على سبيل التسمية ايضا وان اقامت المراة البينة قبلت بينتها وثبت ان المسمى الفان وان
شهد مهر المثل لها فان اقام الزوج البينة قبلت بينته ايضا ويثبت ان المسمى الف وان شهد مهر المثل لها
وهذا معنى قوله وان اقام بينة قبلت شهد مهر المثل له او لها وان اقاما البينة يقبل بينة شهد مهر المثل للزوج
او شهد للمراة اولها لان الزوج مدع ظاهرا وان كان منكرا حقيقة فصار كالمودع اذا ادعى رد الوديعة
او الهلاك فان القول قوله وان اقام البينة على ذلك قبلت ايضا ولو اقاما البينة فبينتها اولى ان شهد مهر المثل
للزوج لانها مثبتة للزيادة وبينته اولى ان شهد مهر المثل للمراة لانها تثبت الحط وهو خلاف الظاهر
والبينة بينة من يثبت خلاف الظاهر وان كان مهر مثلها الفا وخمسمائة ولا بينة لاحدهما تحالفا لان
الزوج يدعي عليها الحط عن مهر المثل وهي تنكر والمراة تدعي الزيادة وهو ينكر والمراة تدعي الزيادة
وهو ينكر وينبغي ان يبدأ بيمينهما في البداية لاستوائهما فان نكل الزوج يقضي عليه بالف وخمسمائة
التسمية لا يتخير الزوج فيها لانها ثبتت على تسمية الالف وخمسمائة باعتبار مهر المثل تخيير في الزوج ان شاء
جعلها دنانير وان شاء جعلها دراهم وكذا ان اقاما البينة قضي بالف وخمسمائة بطريق التسمية وخمسمائة
باعتبار مهر المثل لان البينتين بطلتا للتعارض وايهما اقام البينة قبلت بينته وعلى الاول ذكرنا
انه يحكم مهر المثل ثم يتحالفان في قول الرازي وقال الكرخي يتحالفان اولا في الفصول الثلثة وبين ان يكون
مهر المثل شاهدا له او شاهدا لها او شاهدا لما بينهما ثم يحكم مهر المثل لان المعتبر مهر المثل عند عدم التسمية
وانما يثبت عدم التسمية بالتحالف لان ما يدعي كل واحد منهما ينتفي بيمين صاحبه فيبقى نكاحا بلا تسمية فيكون

ينتفي

موجبه الاعلى مهر المثل ووجه قول الرازي انه انما يصار الى التحالف اذا لم يمكن ترجيح قول احدهما على الآخر
بشهادة الظاهر واذا كان مهر المثل يشهد لاحدهما فالظاهر شاهد له فلا يصار الى التحالف قال شمس
الائمة السرخسي الاصح قول الكرخي **قوله** وفي الطلاق قبل الوطء حكم متعة المثل وان كانت بينهما تحالفا
ولما فرغ من الاختلاف في قدر المهر حال قيام النكاح شرع في الاختلاف في قدره حال الطلاق قبل
الوطء بيانه ما قال صاحب الكافي وان طلقها قبل الدخول بها بعد الاختلاف او اختلفا بعد الطلاق
فان في ذلك قول ابي حنيفة ومحمد ان يحكم متعة مثلها فان شهدت لاحدهما فالقول له مع يمينه وان كانت
بين الامرين بان اقل مما ادعته واكثر مما ادعاه تحالف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وان حلفا يجب متعة
المثل كما قلنا في حال قيام النكاح وهو جواب الجامع الكبير والصغير والمبسوط فان القول قول الزوج في
نصف المهر وجه التوفيق انه وضع المسألة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ
في العادة فلا يفيد تحكيمها في الجامع الكبير في العشرة والمائة ومتعة مثلها عشرون فيفيد التحكيم ٧ ونفيهما
والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل وهو ان يختلفا
في الالف والالفين وقال ابو يوسف في هذا كله القول قول الزوج الا ان يأتي بشيء قليل ولم يجعل
مهر المثل حكما لان المرأة تدعي الزيادة عليه وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه ولنا ان القول في الدعاوي
لمن يشهد له الظاهر لانه يكون اقرب الى الصدق فكان احق بالقبول والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل
لانه الموجب الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر
يحكم قيمة الصبغ قال صدر الشريعة في بيان قوله حكم متعة المثل اي اذا كان متعة المثل مساوية لنصف
ما يدعي الرجل واقل منه فالقول له وان كانت مساوية لنصف ما يدعيه المرأة او اكثر منه فالقول لها وان
اقام بينة قبلت وان اقاما فبينتها ان شهدت له وبينته ان شهدت لها **قوله** وموت احدهما كحيوتهما
في الحكم وبعد موتهما في القدر القول لورثته وفي اصله لم يقض بشيء وقالا قضي بمهر المثل وبه يفتى
لما فرغ من الاختلاف في اصله وقدره حال الحيوة شرع في الاختلاف بعد الموت ثم هو لا يخلو اما ان
يكون بعد موت احدهما او موتهما فان كان الاختلاف بعد موت احدهما بان اختلف الحي مع ورثة الميت
فالجواب فيه كالجواب في حال حيوتهما حال قيام النكاح في الاصل والمقدار لان مهر المثل لا يسقط اعتباره
بموت احدهما الا يرى ان للمفوضة مهر المثل اذا مات احدهما وان ماتا واختلفت الورثة فان اختلفوا
في مقدار المسمى فالقول لورثة الزوج عند ابي حنيفة ولا يحكم مهر المثل لان مهر المثل سقط اعتباره بعد موتهما
عنده وليس في قوله استثناء القليل وجاز ان يستثنى القليل عنده وعند ابي يوسف القول لورثة الزوج
الا ان يأتوا بشيء قليل وعند محمد القول قول المرأة الى مهر المثل والقول لورثة الزوج في الفضل كما في حال
الحيوة وان اختلفوا في اصل التسمية بعد موتهما فعند ابي حنيفة القول لمن ينكر التسمية ولا يقضى له بشيء

لانه

لانه لا حكم لمهر المثل عنده بعد موتهما وعندهما يقضى بمهر المثل كما في حال الحيوة وعليه الفتوى **قوله** ان بعث
اليها شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول للزوج مع يمينه لانه هو المملك فكان القول قوله في بيان
جهة التمليك كما لو انكر التمليك اصلا ولان الظاهر شاهد له لان اداء المهر واجب واداء غيره تبرع
والظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب عن ذمته الا في الطعام المهيأ للاكل نحو الحلوى والمشوي والفاكهة
او غيره مما لا يدخر ولا يبقى في المعتاد حتى لو لم يكن مهيأ للاكل نحو شاة حية او حنطة او دقيق
او سكر او تمر او لوز او عسل او سمن او فاكهة او مطعوم يبقى حملا شهرا فالقول له مع يمينه فان حلف انها
لم يكن هدية بل حسب له ذكره من المهر والبينة بينتها ايضا لانه يثبت القضاء او البراءة من المهر والنفقة والكسوة
وكذا لو اقام كل واحد منهما بينة على افراد ادعاه الآخر وذكر في الفصول رجل بعث الى امرأته متاعا
وبعث ابو المرأة الى الزوج متاعا ايضا ثم قال الزوج الذي بعثته كان صداقا كان القول قوله مع يمينه
فان حلف فان كان المتاع قائما للمرأة ان ترد المتاع لانها لم ترض بكونه مهرا ويرجع على الزوج بما بقي من المهر
وان كان المتاع هالكا ان كان شيئا مثليا رد مثله عليه وان لم يكن مثليا لا يرجع على الزوج بما بقي من
المهر واما الذي بعث ابو المرأة ان كان هالكا لا يرجع على الزوج بشيء وان كان قائما وبعث الاب من مال
نفسه يسترده من الزوج لانه هبة لغير ذي رحم وان بعث الاب من مال البنت البالغة برضاها لا يرجع فيه
لانه هبة احد الزوجين للآخر ولا رجوع فيها رجل خطب بنت رجل وبعث اليها بدل ما ولم يتزوج
اب البنت منه قالوا ما بعث للمهر وهو قائم او هالك يسترد وكذا كل ما بعث هدية وهو قائم واما الهالك
والمستهلك فلا شيء له في ذلك وذكر في نكاح العدة اذا اعطى معتدة الغير نفقة على الطمع ان يتزوجها
فابت ان تتزوج ان شرط الانفاق التزوج يرجع عليها بما انفق وان لم يشترط لكن انفق على هذا
الطمع اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يرجع كذا قاله الصدر الشهيد وقال ظهير الدين الاصح ان يرجع عليها زوجت
نفسها منه او لم يتزوجها لانها رشوة وهذا اذا صح ارسل الدراهم اليها لتنفق على نفسها اما اذا اكلت معه
فانه لا يرجع عليها بشيء **قوله** فان نكح ذمي ذمية او حربي حربية ثمة اي في دار الحرب بميتة او بلا مهر وذا جائز عندهم
اي الحال ان النكاح بلا مهر يجوز عندهم ولا جنس فوطئت او طلقت قبله او مات فلا مهر لها يعني اذا تزوج ذمي ذمية
بميتة او بغير مهر وذلك في دينهم جائز فدخل بها او طلقها قبل الدخول او مات احدهما فليس لها مهر مثل وان اسلما
وكذا الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة وهو قولهما في الحربيين واما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات
احدهما او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول بها وقال زفر لها مهر المثل في الحربيين والذمية ايضا
لزفر ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما لانه صلى الله عليه وسلم بعث الى الكل
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا فيثبت الحكم على العموم ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين
احكام الاسلام اذ الالتزام بعقد الذمة ولم يوجد ولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين بخلاف اهل

٧ وقال زفر القول للزوج الا فيما يهيأ للاكل اذا بعث الزوج الى المرأة شيئا ثم قالت المرأة هو هدية

اما تتزوج

ملتزمين

لتباين الدارين

الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات بالاية تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ووجوب
مهر المثل في النكاح عندهما من احكام الاسلام فيلزمهم في حقهم كما يلزمهم حكم الربوا والزنا وولاية الالزام
متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات كالصلوة والصوم
وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات كبيع الخمر والخنزير وولاية الالزام بالسيف وبالمحاجة وكل ذلك منقطع
عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب بخلاف الزنا لانه حرام
في الاديان كلها والربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عم الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وقوله في الكتاب
بلا مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل السكوت وقد قيل في الميتة والسكوت روايتان عن ابي حنيفة في الحكم ورواية
الاصل لهما مهر المثل وذكر الكرخي ان ويلي قول ابي حنيفة انه لا فرق بين حالة السكوت والنفي وهو الاصح
وانما قال المصنف وذا جاز عندهم لانه ان لم يجز في دينهم اوجب المهر عندهم لا يكون حكم المسئلة عدم وجوب المهر قوله م هزام
وان نكحها بخمر او خنزير بعينه ثم اسلما او اسلم احدهما فلها ذلك وفي غير عينه قيمة الخمر فيهما ومهر المثل في الخنزير
يعني ان الذمي اذا تزوج الذمية بخمر او خنزير بعينهما ثم اسلما او اسلم احدهما قال ابو حنيفة المهر ما عيناه من الخمر
والخنزير دون غيرهما لان هذا العين صارت ملكا لها بالعقد ولهذا لها التصرف فيه وبالقبض ينتقل
من ضمان الزوج الى ضمانها والاسلام لا ينافي ذلك كاسترداد الخمر المغصوب فصار كما لو اسلمت وفي
يد غيرها خمر او خنزير فانها تملك الخمر وتطلق الخنزير كذا هنا وان كان تزوجها على خمر او خنزير
بغير عينه اي في الذمة فعليه في الخمر قيمتها وفي الخنزير مهر المثل لان ملكها في غير المعين انما يحصل بالقبض
والاسلام ينافيه فلم يمكن اداء الدين بمثله لمكان الاسلام ولا يمكن تسليم قيمة الخنزير لانها مثل في ضمان
العدوان فيجب مهر المثل كما لو ابتداء النكاح به وليس بعاجز عن تسليم قيمة الخمر لانها ليست بمثلها
في ضمان العدوان فيصح الاداء وقال ابو يوسف يلزمه مهر المثل في الصورتين لان للقبض حكم العقد
بتسليمه العقد فصار التسليم كابتداء العقد ولو كان ابتداء العقد على الخمر والخنزير بعينها او دينا وجب
مهر المثل فكذا هنا وقال محمد يلزمه القيمة في الصورتين لان التسمية قد صحت وقت العقد وقد عجز الآن
عن تسليم المسمى فيلزمه تسليم قيمته كما لو تزوج امراة على عبد الغير

باب نكاح الرقيق

نكاح القن والمكاتبة والمدبر والامة وام الولد بلا اذن السيد موقوف ان اجاز نفذ وان رد بطل اعلم ان نكاح
العبد والامة والمكاتب والمدبر وام الولد ~~بلا اذن السيد~~ لا يجوز الا باذن المولى وقال مالك يجوز للعبد
ان يتزوج بغير اذن مولاه لان النكاح من خواص الانسانية والعبد فيما هو من خواص الانسانية مبقى على اصل الحرية
اذ هو مملوك لغيره من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي الا يرى انه يملك الطلاق الذي هو ضرر محض حتى هو
لا يملكه الصبي العاقل وان اذن له وليه فلان يملك النكاح الذي فيه تحصينه واعفافه اولى ولنا قوله تعالى
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقوله عليه الصلوة والسلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر م مثلا

ولان

ولان هذا التزوج عيب في ملك المولى على وجه لا يبرى عن الضرر به فلا ينفذ عليه الا برضاه وهذا لان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما
لان النكاح عيب فيهما اما في العبد فلشغل ماليته بالمهر والنفقة وماليته ملك مولاه واما في الامة فلانه يحرم عليه بضعها
وهو استمتاع بها الا يرى انه لو باع رقبته على انه مجروح ان نفعه يعود الى المولى فلان لا يجوز النكاح ولا ينفعه
للمولى في عقده اولى والنكاح غير داخل تحت الكتابة لانها توجب فك الحجر في حق الكسب والنكاح ليس باكتساب المال بل هو
سبب اخلاقه فيبقى في حكم النكاح على ما قبل الكتابة والرق الموجب للحجر في المدبر وام الولد قائم فلا ينفذ الا بعد التزوج الا
باذن المولى فلو تزوج العبد والامة وغيرهما بغير اذن السيد توقف على اجازته فان اجاز النكاح قبل الدخول
او بعده لان العقد انعقد لصدوره من الاهل في المحل وانما امتنع النفاذ لحق المولى لما بينا فاذا اجاز نفذ
قوله فان نكحوا بالاذن فالمهر عليهم ويبيع القن فيه لا الآخرين اي المكاتب والمدبر بل يسعيان يعني اذا تزوج
العبد والمدبر والمكاتب باذن مولاهم فالمهر دين عليهم ويباع العبد في المهر لان هذا دين وجب في رقبة العبد
العبد لوجود سببه وهو النكاح من اهله وهو العاقل البالغ وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته
فيتعلق برقبته استيفاء دفعا للضرر عن المرأة كما في ديون تجارته والمدبر والمكاتب يسعيان في المهر
ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا
من نفسهما قوله وقوله طلقها رجعية اجازة لا طلقها او فارقها يعني اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال
المولى طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فيقتضي
الاجازة وان قال طلقها او فارقها فليس باجازة وقال ابن ابي ليلى يكون اجازة لان الطلاق المعهود
يكون بعد النكاح ولهذا لو ادعت امراة على رجل انه تزوجها وهو ينكر ثم طلقها فان طلاقه اقرار بانه
تزوجها ولنا انه يحتمل الاجازة لما ذكرنا ويحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة
الا يرى انه لو طلقها يكون متاركة الا ان الظاهر ان مراده الرد لانه اليق بحال العبد المتمرد في حاله وهو الادنى
لانه دفع من الثبوت والطلاق رفع بعده فكان الحمل عليه اولى قوله واذنه لعبده بالنكاح يعم جائزه وفاسده
م اذا فيباع العبد لمهر من نكحها فاسدا بعد اذنه فوطئها ولو نكحها ثانيا او اخرى بعدها صحيحا توقف على الاجازة يعني اذن
لعبده في النكاح يجوز ذلك في النكاح الصحيح والفاسد عنده حتى لو تزوج بغير شهود مثلا ودخل بها تعلق المهر
برقبته عنده ويباع في المهر وعندهما يختص ذلك في النكاح الصحيح دون الفاسد حتى لا يطالب بالمهر بعد الدخول
في النكاح الفاسد الا بعد العتق ويتفرع على انه لو جدد العبد نكاح تلك المرأة على وجه الصحة لا ينفذ عنده
وهذا معنى قوله ولو نكحها ثانيا او لو نكحها نكاحا ثانيا صحيحا لان الاذن قد انتهى وعندهما ينفذ لان الاذن
باق وكذا لو نكح امرأة نكاحا فاسدا ثم نكح امرأة اخرى بعد تلك المرأة نكاحا صحيحا لا ينفذ ويتوقف على اجازة
المولى عنده وعندهما ينفذ لهما ان المراد بالنكاح في المستقبل التحصين وتحصيل العفة وذا انما يحصل بالجائز
الذي يوجب الملك دون الفاسد الا يرى انه لو حلف ان لا يتزوج لا يحنث بالفاسد بخلاف الوطء انه ما تزوج وقد كان

تزوج فاسداً فانه يحنث في يمينه لان المقصود من المحلوف عليه التحصين لاستحالته بجامع وبخلاف البيع لان بعض
المقاصد وهو ملك التصرفات حاصل ولا كذلك هنا ولنا ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه ولا يتقيد بالصحة لان الفساد
والصحة صفتا العقد والاذن من المولى في اصل العقد فلا يتقيد بصفة دون صفة كالاذن في البيع والشرى للوكيل
او للعبد فانه يتناول الفاسد والصحيح وبعض المقاصد حاصل بالنكاح الفاسد كالنسب والمهر والعدة عند الوطء ولو حلف
ان لا يتزوج يقع عليهما وهو القياس والجواب المذكور قولهما لا قوله ولئن كان قول الكل فالعذر لابي حنيفة ان ثمة يتقيد
بالعرف ومبنى الايمان على العرف قوله ولو زوج عبداً مأذوناً له مديوناً امرأة جاز والمرأة اسوة الغرماء في مهرها معناه اي مهر مثلها اي مهر المثل
يعني اذا زوج عبده المأذون المديون امرأة جاز النكاح والمرأة اسوة للغرماء في مهرها وهذا اذا كان النكاح بمهر المثل
او اقل اما جواز النكاح فلانه يبتنى على ملك الرقبة وهو باق واما نزوجه لتحصنه ومنه الحاجة باقية واما المهر فانه لزمه
للأمر لا رد له وهو صحة النكاح وهو غير مزوج بلا مهر فصار كدين الاستهلاك فان العبد المأذون المديون اذا
استهلك عيناً ان صار صاحب العين اسوة للغرماء وهو كالمريض الحر اذا تزوج امرأة فبقدر مهر مثلها يضرب ويحاصصه
الغرماء بالضمة قوله ومن زوج امته تخدمه ويطأها الزوج ان ظفر ولا يجب التبوئة وهي ان يخلي بينها وبينه في منزله
ولا يستخدمها لكن لا نفقة والاسكنى الا بها اي بالتبوئة يعني اذا زوج امته فليس عليه ان يبوئها وهي ان يخلي بينها
وبين الزوج في بيته ولا يستخدمها المولى ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطئتها لان حق المولى اقوى
من حقه لانه يملك ذاتها ومنافعها ولا كذلك الزوج فلو وجبت التبوئة لبطل حقه في الاستخدام وحقه فيه فان بوأها معه
بيتاً فلها النفقة والسكنى والا فلا لان النفقة تقابل الاحتباس قوله فان بوأها ثم رجع صح اي الرجوع وسقطت
اي النفقة يعني اذا بوأها بيتاً ثم بدا له ان يستخدمها له ذلك لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح
وسقطت النفقة بالاستخدام عن الزوج بعد وجوبها بالتبوئة لفوات موجبها وهو الاحتباس فكانت كالحرة الناشزة
ولو استخدمها المولى ثم اعادها الى بيت الزوج فلها النفقة كالحرة اذا هربت من زوجها ثم عادت الى بيته فان جاءت
الامة بولد من الزوج فلا نفقة عليه للولد لان الولد مملوك لمولاها فنفقته تكون على مالكه وان كانت مكاتبة وقد
بوأها معه او لم يبوئها فلها النفقة لانها في يد نفسها كالحرة وليس لمولاها ان يستخدمها فصارت كالحرة في استحقاق النفقة
على الزوج اذا لم تكن ظالمة في حبس نفسها منه كذا ذكره الامام المحبوبي قوله ولو خدمته بلا استخدام لا اي ولو خدمت الامة
لمولاها بعد التبوئة بلا استخدام لا تسقط النفقة لان المولى ما ازال ما به تجب النفقة على الزوج وهو الاحتباس
فالتبوئة مشتغلة باعتبار انه يمكن الزوج من ذلك قوله وله انكاح عبده وامته كرهاً ومعنى الكره ان ينفذ نكاح المولى
عليهما وان لم يرضيا به وعند الشافعي لا اجبار في العبد وهو رواية عن ابي حنيفة لان النكاح من خصائص الادمية
والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك تمليكها
ولنا ان النكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان اذ بالجلد ربما يهلك والنقصان
لازم فيملكه بلا رضاه كالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفاً فيشترط رضاهما قوله

٧٨ ثم ح

٧ الاعتاق ح

وطئها

٧ والتبوئة مصدر بوأته منزلاً وبوأت له اذا هيأت له منزلاً والمعول وان لم تهيأ المنزل ح

والحرة

و الحرة قتلت نفسها قبل الوطء فلها المهر لا لمولى امة قتلها قبله اي قبل الوطء يعني اذا قتلت حرة نفسها قبل ان يطأها زوجها
لم يسقط مهرها خلافاً لزفر وان قتل المولى امته قبل الوطء سقط المهر لها وقد فوت المعقود عليه قبل التسليم فسقط حق المطالبة بالبدل كما لو
ارتدت قبل الدخول ولنا ان جناية المرأة على نفسها غير معتبرة في حق احكام الدنيا حتى يغسل ويصلى عليها فصار موتها حتف
انفها واذا زوج امته ثم قتلها قبل ان يطأها زوجها سقط مهرها عند ابي حنيفة وقالا عليه المهر لمولاها لان هذه فرقة
وقعت بالموت فلا يسقط شيء من المهر لانه منته للنكاح فيتقرر حكمه عنده لا ان يبطل اعتبار ابقائها حتف انفها
وكالحرة نفسها وقتل السيد زوجها وقتلها نفسها وهذا لان المقتول ميت باجله اذ الموت عبارة عن انتهاء ايام
الحيوة وبالقتل ينتهي ايام حيوته ولهذا لو قال لعبده ان مت فانت حر فقتل عتق وانما اعتبر القتل قطعاً للحيوة في حق
القاتل اذا لزمه ضمان من دية او قصاص اذ الضمان مختص بالقتل ولم يتعلق بقتل المولى امته ضمان فاعتبر في حقه
موتاً لا قطعاً للحيوة فلا يمنع وجوب المهر كما لو قتلها اجنبي ولنا ان من له البدل منع المعقود عليه عن العاقد قبل التسليم
فيجازى بمنع البدل اذا كان من اهل المجازاة تحقيقاً للمساواة كالحرة اذا ارتدت والمولى اذا غيبها وهذا لان القتل
قطع للحيوة في حق الكل اذا لزمه حكم من احكام القتل في الدنيا وان كان موتاً عند الله وقد ثبت حكم القتل في قتل المولى امته
وهو الكفارة وانما بطل النكاح لفوات المحل لا بالحالة التي لا يجب عليه واذا قتلت نفسها او قتلها اجنبي فلم يوجد منع البدل
ممن له البدل واذا قتل المولى زوجها قبل الدخول فانما منع المعقود عليه عن العاقد بل منع العاقد عن المعقود عليه
وهذا لا يوجب سقوط البدل كالبائع اذا قتل المشتري قبل تسليم المبيع اليه وحتى قتل المبيع قبل التسليم سقط البدل ثم ذكر
المولى ولم يفصل بين كونه عاقلاً بالغاً وبين كونه صبياً مجنوناً وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده لو لم يكن المولى اهلاً
للمجازاة على الفعل بان كان صبياً يجب ان لا يسقط المهر عند ابي حنيفة وذكر الامام الزاهد الصفار ان كان المولى صبياً
وقتل الامة قالوا يجوز ان يكون الجواب كذلك لان القتل موجود منه حقيقة وفعله في حقوق العباد معتبر وانما قال
قبل الوطء لان بعد الوطء المهر واجب بالصورتين قوله وزوج الامة يعزل باذن سيدها يعني اذا تزوج امة فالاذن
في العزل الى المولى عند ابي حنيفة وعن ابي يوسف ومحمد ان الاذن اليها لان الوطء حقها حتى يثبت لها ولاية المطالبة
بالوطء وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر
رضاها وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه وبهذا فارقت الحرة وفي كراهية
الفتاوى ان خاف من الولد السوء يسعه ان يعزل وان كانت حرة لفساد الزمان وكذا لو عالجت لاسقاط
الولد الا انه لم يصر تام الخلقة ما لم يستبن من خلقه فان ذلك لا يكون ولداً وخلقه انما يستبين في مائة وعشرين يوماً ثم
اذا عزل بالاذن او بغير الاذن فظهر بها حبل بعد ذلك هل يحل له نفي هذا الحبل قالوا هو على وجهين ان لم يعد
الى مباشرتها بعد العزل او لم يعد فانه لم يعد حل له ذلك وان عاد فهو على وجهين ان بال قبل العود حل له النفي وان لم يبل
لا يحل لان بقية المني يصل الى رحمها فيتعلق بذلك ولا يسعه نفيه وهكذا روي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وعلى
هذا قال ابو حنيفة ان اغتسل الرجل بعدما جامع امرأته قبل ان يبول فخرج بقية المني انه يجب الغسل ثانياً قوله

حتف

في اسقاط الحمل

وان عاد

ثم بال ح

وخيرت امة ومكاتبة عتقت تحت حر او عبد يعني ان الامة اذا تزوجت باذن مولاها ثم اعتقت يثبت لها خيار العتق
عندنا سواء كان زوجها حرا او عبدا وقال الشافعي لا يثبت لها الخيار اذا كان حرا لان الملك لم يزد عليها لان ملك
الطلقات الثلث ثابت للزوج عليها قبل العتق عنده ولنا قوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري جعل ملك البضع
علة الخيار فيعم الفصلين ولانه يزداد الملك عليها عندنا فانه يملك الثلث بعد العتق فتملك رفع اصل العقد دفعا للزيادة
وولاية الرفع ضمنا لولاية الدفع وكذا لمن كان عليه النكاح ولاية فلان ... دفعا للملك عن نفسه وكذلك المكاتبة
اذا تزوجت باذن سيدها ثم اعتقت وقال زفر لا خيار لها لان النكاح نفذ عليها برضاها حتى كان لها المهر فلا معنى لاثبات
الخيار بخلاف الامة لانه لا يعتبر رضاها ولنا ان العلة ازدياد الملك وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها
قرآن وطلاقها ثنتان قوله امة نكحت بلا اذن فعتقت نفذ ولم تخير يعني اذا تزوجت امة بغير اذن سيدها ثم عتقت
صح النكاح لان النكاح منعقد لكونها من اهل العبارة حتى لو اقرت بدين صح ويطالب بعد العتق واهلية العبارة
من خواص الادمية وهي فيها مبقاة على اصل الحرية ولهذا لو تزوجت باذن سيدها نفذ وامتناع النفوذ لحق المولى
وقد زال ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق قوله
وما سمي للسيد وان زاد على مهر مثلها لو وطئت فعتقت وان عتقت اولا فلها يعني اذا تزوجت امة بغير
اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها سيدها فالمهر للمولى لانه استوفى منفعة مملوكة له وانما قيدنا
في صورة المسألة بان المسمى الف ومهر المثل مائة ليعلم ان المسمى وان زاد على مهر المثل فهو للمولى وان زاد على
مهر المثل اذا كان الدخول قبل العتق وكان ينبغي ان يكون ما يوازي مهر المثل للمولى وما زاد فلها لان
مهر المثل قيمة البضع من كل وجه دون الزائد عليه والبضع ملك المولى فكان قيمته له لا الزائد على قيمة
ملكه وجوابه ما ذكرنا وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالالف لها لانه استوفى منافع مملوكة لها فوجب البدل لها
قوله ومن وطئ امة ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه وهي ام ولده ووجب قيمتها لا مهرها ولا قيمة ولدها
رجل وطئ امة ابنه فولدت منه ثبت نسبه وصارت ام ولده وعليه قيمتها لا قيمة الولد ولا مهر عليه ووضع
المسألة ان يدعيه الاب وسواء ادعى شبهة ام لا صدقه الابن فيه ام لا وانما يثبت النسب اذا كانت
في ملك الابن من وقت العلوق الى حين الدعوة لان الملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت
العلوق فيستدعي قيام ولاية التملك من حين العلوق الى حين الدعوة وهذا لان للاب ولاية تملك
مال الابن عند الحاجة الى صيانة نفسه لقوله عليه السلام انت ومالك لابيك ... فوجب صون مائه
عن الضياع بمال الابن وذا بتملك جاريته عند الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا
يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح
حقيقة الملك او حقه كجارية المكاتب وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من
تقديمه على الوطء كيلا يقع فعله زنا او لكونه شرطا لصحة الاستيلاد وشرط الشيء يسبقه لا محالة يعني ان الوطء

٧ فوجب البدل لها

بلا

بلا ملك فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية
المشتركة وحكم الشيء يعقبه ولا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حرا لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد ولما
قوله والجد كالاب بعد موته اي الحكم المذكور لا قبله اي لا قبل الموت يعني ان دعوة اب الاب كدعوة الاب
اذا انقطعت ولاية الاب بالموت او الرق او الكفر لان ولايته تنقطع بهذه المعاني واذا انقطعت
ولاية الاب ظهرت ولاية الجد فصحت دعوته واذا لم تنقطع ولايته فلم تصح دعوته لكن لا حد عليه للشبهة قوله
وان نكحها صح ولم تصر ام ولده ويجب المهر لا قيمتها وولدها حر بقرابته اي بقرابة الابن يعني ان الابن اذا
زوجها اباه صح النكاح وعند الشافعي لا يجوز لان له في مال ولده حق الملك لان الشرع اضاف مال الولد الى
الوالد فان تقاصرت عن افادة حقيقة الملك فلا تتقاصر عن اثبات حق الملك فيه اعمالا للحديث بالقدر
الممكن وحق الملك يمنع صحة النكاح كجارية مكاتبه ولنا ان الابن حر والحرية تستدعي صفاء الملك له
فلا يجب لاحد حق في ماله يمتنع به النكاح تحقيقا للحرية بخلاف المكاتب لانه مملوك للسيد رقبة فوجب حق
الملك في مكاسبه للسيد الا ترى ان الابن ملكها من كل وجه فاستحال ان يملكها الاب بوجه ما لانه اذا ثبت له
بوجه لا يثبت للابن من ذلك الوجه ٧ ويملك الابن وطئها واعتاقها وكذلك يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك
الاب لو كان كالبيع والهبة فدل على انتفاء ملكه الا انه سقط الحد للشبهة فاذا جاز النكاح صار ماؤه
مصونا به فلم يثبت ملك اليمين فلا يصير ام ولده وعليه المهر لالتزامه بالنكاح ولا يجب قيمتها وقيمة ولدها لانه
لم يملكها وولدها حر لانه ملكه اخوه فعتق عليه قوله وفسد نكاح حرة قالت لسيد زوجها اعتقه عني بالف ففعل
والولاء لها ويقع عن كفارتها لو نوت به الكفارة اي لو نوت بهذا الاعتاق عن الكفارة يعني اذا كانت الحرة تحت
عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح وسقط المهر وعليها للمولى الالف وقال زفر لا يفسد واصله
انه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يجزئه عن الكفارة وعنده يقع
عن المأمور لانه طلب ان يعتق المأمور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب
فيقع العتق عن المأمور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق
عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم
الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين قوله وان قالت ذلك بلا بدل
لم يفسد والولاء له اي للسيد ولو قالت اعتقه عني ولم يسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط
اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة شرطها القبض بالنص
ولا يمكن اسقاطه لانه منصوص عليه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي
وفي تلك المسألة الفقير ينوب عن الآمر في القبض اما العبد فلا يقع في يده شيء لينوب عنه لان الاعتاق

٧ ملكها

ائتلاف للملك قوله وان اسلم المتزوجان بلا شهود او في عدة كافر معتقدين ذلك اقرا عليه يعني اذا تزوج
الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة وقال زفر
لا يصح الا انه لا يتعرض لهم قبل ذلك الى ان يسلموا او يترافعوا الى القاضي لقوله تعالى وان احكم بينهم بما
انزل الله ولا تتبع اهواءهم ولانهم بعقد الذمة صاروا منا والتزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
فيثبت في حقهم ما هو ثابت في حقنا وانما لا يتعرض لهم لعقد الذمة لا لانا نقرهم على ذلك كما نتركهم وعبادة
الاوثان والاشتغال بالنيران لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون لا على سبيل التقرير والحكم بصحة ما يفعلون
فاذا ترافعوا او اسلموا والحال ان الحرمة قائمة بان كانت العدة باقية وجب التفريق حتى لو كانت منقضية
لا يفرق بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد في النكاح بغير شهود كما قال ابو حنيفة وفي نكاح المعتدة من
الغير كما قال زفر لان نكاح المعتدة باطل باجماع بيننا فكان باطلا في حقهم ايضا لانهم اتباع لنا ولكنا لا
نتعرض لهم لعقد الذمة فاذا ترافعوا او اسلموا وجب الحكم بينهما بما هو حكم الاسلام بخلاف النكاح بغير شهود لجوازه
عند بعض المسلمين وهم لم يلتزموا احكام الاسلام بجميع الاختلافات ولابي حنيفة ان الحرمة لا يمكن اثباتها
حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بحقوق الشرع ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقد ذلك ولا يمكن
ان يجب العدة للولد لان في الزنا لا يجب مع وجوده بخلاف ما اذا كانت معتدة من مسلم لان تلك العدة واجبة
حقا للزوج وهو يعتقده واذا صح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها
ولعدالة الشهود وتحقق النكاح صحيحا وكذا العدة لا ينافيها كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة تجب العدة عليها
مع بقائه فعلم انها لا تنافي بقاء النكاح قوله وان اسلم الزوجان المحرمان فرق بينهما يعني اذا تزوج المجوسي
امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في العدة ووجب التعرض
بالاسلام وعنده له حكم الصحة في الصحيح حتى لو طلب نفقة انها تجب فاذا قضى عنده الا ان المحرمية ينافي بقاء النكاح
كما ينافي ابتداء النكاح حتى لو اعترضت المحرمية في نكاح المسلمين برضاع او مصاهرة تبطل النكاح فيفرق
بينهما بخلاف العدة لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافا لهما لان
استحقاق احدهما لا يبطل بمرافعة صاحبه لانه بعقد الذمة استحق ان لا يتعرض له فيما هو معتقده
وهذا المعنى موجود فيما اذا اسلم احدهما لان استحقاق احدهما لا يبطل باسلام صاحبه لانه لا يتغير اعتقاده بذلك
ولكن الاسلام يترجح فيفرق بينهما لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولو ترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما
قوله والطفل مسلم ان كان احد ابويه مسلما او اسلم احدهما وكتابي ان كان بين مجوسي وكتابي وليس في نسخة
نسخة صدر الشريعة او اسلم احدهما اي اذا كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه فان قلت
كيف يصح هذا التعميم ولا وجود لنكاح المسلمة مع كافر اي كافر كان قلت هو محمول على حالة البقاء بان
اسلمت المراة ولم يعرض الاسلام على الزوج بعد مجاوزة الولد وكذا لو اسلم احدهما وله ولد صغير صار
ولده مسلما باسلامه لان في جعله تبعا له نظرا له ولو كان احدهما كتابيا والآخر مجوسيا فالولد كتابي حتى يحل ذبيحته

وان احكم

صحيحا

والمناكحة

والمناكحة للمسلمين الا ان فيه نوع نظر لان المجوسية شر وان فيه نفع في الآخرة لان المعارضة تحققت بينهما
لان احدهما يوجب الحل والآخر يوجب الحرمة فترجح المحرم على المبيح لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال غلب
بخلاف ما اذا كان احدهما مسلما لان الكفر لا يعارض الاسلام ونحن بينا الترجيح قوله وفي اسلام زوج المجوسية او امراة
الكافر ابيا او كان مجوسيا او كتابيا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له والا فرق وهو ان التفريق طلاق في الآبي
لا لو ابت ولا مهر هنا اي في اباء المراة الا الموطوءة يعني اذا اسلمت المراة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الاسلام
فان اسلم فهي امراته وان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا بائنا تغليظا للامر عليه عند ابي حنيفة ومحمد وان اسلم
الزوج وتحته مجوسية عرض عليها الاسلام فان اسلمت فهي امراته وان ابت فرق القاضي بينهما ولم تكن الفرقة طلاقا
وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين اما الوجه فهو تعنتنا وقال الشافعي لا يعرض الاسلام لان فيه تعرضا لهم وقد
ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم الا ان ملك الاصول غير متاكد فينقطع بنفس الاسلام وبعد الدخول متاكد ١٧ النكاح قبلها
فيتاجل الى انقضاء ثلاث حيض كما في الطلاق فان نفى الطلاق قبل الدخول يرفع النكاح وبعد الدخول لا يرفع النكاح
الا بانقضاء العدة ولنا ان المقاصد فاتت فلا بد من سبب يبتنى عليه الفرقة والاسلام طاعة لا يصلح سببا
للفرقة لانه شرع عاصما للملك وهو كونه لا قاطعا وكذا اصرار المصر منهما لكونه موجودا قبله وما كان مانعا لا ابتداء
النكاح وبقائه وكذا اختلاف الدين فانه عينه ليس بسبب كما لو كان الزوج مسلما والمراة كتابية فيعرض فيعرض
الاسلام على الكافر منهما ليحصل المقاصد بالاسلام او يثبت الفرقة بالاباء وجه قول ابي يوسف ان الفرقة بسبب
يشترك فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقة بسبب ملك احد الزوجين صاحبه ولهما ان بالاباء امتنع عن
الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة اما المراة
ليست باهل للطلاق فلا ينوب القاضي منابها عند اباءها ثم اذا فرق بينهما باباءها فلها المهر ان كان
دخل بها لتاكده بالدخول وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم يتاكد فاشبه
الردة والمطاوعة وهذا لانها منعت المبدل فيمتنع عنها البدل وان كان باباءه بعد الدخول في اسلام زوج
بها فلها جميع المسمى وان كان قبل الدخول بها فلها نصفه ثم ذكر كفر المراة مقيدا بالمجوسية
في اسلام زوج المجوسية وذكر كفر الزوج مطلقا في اسلام المراة او امراة الكافر
لان كفر المراة عند اسلام الزوج انما يوجب التفريق ان لو لم يجز النكاح ابتداء مع ذلك الكفر كما في المجوسية
اما اذا كانت كتابية فيبقى النكاح بينهما وان اسلم زوجها على ما يجيء واما كفر الزوج عند اسلام
المراة فانما يوجب التفريق مطلقا لما ان النكاح لا يبقى مع كفر الزوج عند اسلام المراة اي كفر كان
قوله ولو كان ذلك في دارهم لم تبن حتى تحيض ثلاثا قبل اسلام الآخر يعني اذا اسلمت المراة في دار الحرب
وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم تقع الفرقة عليها حتى تحيض ثلاث حيض او تمضي ثلاثة اشهر
ان لم تحض سواء دخل بها او لم يدخل بها فان اسلم الباقي قبل انقضاء المدة فهما على النكاح والا فقد وقعت

الفرقة عند مضي المدة ثم المراة اذا كانت هي المسلمة فلا عدة عليها بعد ذلك في قول ابي حنيفة وعندهما
يجب عليها العدة بعد وقوع الفرقة بثلاث حيض وان كان الزوج هو المسلم فلا عدة عليها بالاجماع كذا في
شرح الطحاوي وقال الشافعي ان كان قبل الدخول وقعت الفرقة باسلام احدهما في الحال وان كان بعد الدخول
يتوقف على مضي ثلاثة قروء وعنده لا يختلف الحكم بدار الحرب ودار الاسلام ولكنه يبني على تاكد النكاح
بالدخول وعدم تاكده كما ذكرنا وعندنا نفس الاسلام غير موجب للفرقة ولا كفر المصر منهما ولا اختلاف الدين
نفسه كما في دار الاسلام الا ان في دار الاسلام يمكن تقرير سبب الفرقة بعرض الاسلام على الاخر حتى اذا ابى
صار مفوتا للامساك بالمعروف وفي دار الحرب لا يتاتى ذلك لانقطاع الولاية فاقيم شرط الفرقة وهو مضي
ثلاثة قروء مقام السبب كما في حفر البئر فانه اذا وقع فيها انسان ولم يمكن اضافة الحكم الى العلة
اضيف الى الشرط وهو الحفر فكذا ههنا مست الحاجة الى الفرقة تخليصا للمسلم عن ذل الكافر فاقمنا
شرط البينونة في الطلاق الرجعي مقام عرض الاسلام وتفريقه عند تعذر اعتبار العلة ومضي الحيض
لا تكون عدة ولهذا يستوي فيها المدخول بها وغير [illegible] ثم اذا وقعت الفرقة قبل الدخول بذلك فلا عدة
عليها وان كان بعد الدخول والمراة حربية فكذلك لان حكم الشرع لا يثبت في حقها وان كانت مسلمة فكذلك
الجواب عند ابي حنيفة خلافا لهما لانه لا يوجب العدة على المسلمة من الحربي واصل المسئلة المهاجرة فانها
اذا خرجت الى دار الاسلام مسلمة او ذمية لم يلزمها العدة عند ابي حنيفة الا ان يكون حاملا وعندهما
يلزمها العدة قوله ولو اسلم زوج الكتابية فهي له يعني اذا اسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما
لانه يصح النكاح بينهما ابتداء فكان يبقى اولى لان البقاء اسهل فان عدم الشهود يمنع الابتداء
لا البقاء قوله وتبين بتباين الدارين لا بالسبي فلو خرج احدهما الينا مسلما او خرج مستامنا
بانت وان سبيا معا لا اعلم ان تباين الدارين سبب وقوع الفرقة بين الزوجين عندنا لا السبي
وعند الشافعي السبي سبب الفرقة دون التباين حتى اذا خرج احد الزوجين الينا من دار الحرب مسلما
وقعت البينونة بينهما وقال الشافعي لا يقع ولو سبي احد الزوجين يقع الفرقة بينهما اتفاقا عندنا
لتباين الدارين وعنده للسبي وان سبيا معا لم تقع الفرقة عندنا وتقع عند الشافعي والخلاف فيما اذا
خرج احد الزوجين مسلما او مراغما واما اذا خرجت المراة مراغمة مسلمة وقعت الفرقة بالاتفاق
عندنا لتباين الدارين وعنده لقصد المراغمة والاستيلاء على حق الزوج كذا في المبسوط له ان
التباين اثره انقطاع الولاية وذا لا يؤثر في وقوع الفرقة حتى لو خرج الحربي مستامنا او دخل المسلم
دار الحرب مستامنا لم تقع الفرقة بينه وبين امراته اما السبي فيقتضي خلوص المسبي للسابي ولا يتحقق
ذلك الا بانقطاع النكاح ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا انه مع التباين حقيقة وحكما
لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية ونعني بتباين الدارين حقيقة ان يكون احدهما في دار الاسلام والاخر في دار

في حقها

الحرب

الحرب ونعني بتباين الدارين حكما ان يثبت لمن يأجر الينا احكام دارنا على الاطلاق بان يأجر الينا مسلما
او ذميا اما اذا لم يثبت له احكام دارنا على الاطلاق بل يثبت من وجه دون وجه لا يقع الفرقة كالمستامن
فانه لا يقع الفرقة بينه وبين امراته وان السبي وضع لاثبات ملك الرقبة دون ملك النكاح وملك الرقبة
ينفك عن ملك النكاح كما اذا كانت المسبية منكوحة لمسلم وكذا اذا اشترى منكوحة الغير لا يبطل النكاح
ثم ان السبي يقتضي الصفاء في محله وهو المال لا في محل النكاح لان النكاح ثابت بذلك المحل من حيث انه
ادمي قوله ومن هاجرت الينا بانت بلا عدة الا الحامل يعني اذا خرجت المراة الينا مهاجرة بانت
خرجت مسلمة او ذمية كتابية ان لا يرجع الى ما هاجرت اليه ابدا لم يلزمها العدة عند ابي حنيفة الا ان
يكون حاملا لا تتزوج حتى تضع حملها وان كانت حائلا فلها ان تتزوج في الحال وعندهما يلزمها العدة
لانها فارقت زوجها بعد الاصابة فيلزمها العدة كالمطلقة في دارنا بخلاف المسبية فانها تبعث
[illegible] وهذا حلت للسابي [illegible] الحل للنساء الحكم بزوال [illegible] من دار الزوج ولابي حنيفة قوله تعالى
ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فاباح نكاح المهاجرة مطلقا فتقييده بما بعد انقضاء العدة يكون
زيادة ولان هذه الفرقة وقعت بتباين الدارين فلا يوجب العدة كالمسبية وهذا لان تباين
الدارين حقيقة وحكما مناف للنكاح فكان منافيا لاثر النكاح فلا تجب العدة لحق الشرع مع وجود المنافي
ولا لحق الزوج لانه حربي غير محترم واما اذا كانت حاملا فلا تتزوج لوجوب العدة عليها ولكنها لا تنكح
ما لم تضع حملها لان في بطنها ولدا ثابت النسب من الغير وذا يمنع النكاح كام الولد اذا حبلت من
مولاها لا تتزوج حتى تضع حملها وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح النكاح ولكن لا يقربها الزوج
حتى تضع حملها لانه لا حرمة لماء الحربي فهو كالزاني والحبل من الزنا لا يمنع النكاح عنده لكن الاول
اصح لان الحبل من الزنا لا نسب له وههنا النسب ثابت من الحربي باعتبار ثبوت النسب لمحل مشغول فلهذا
لا يصح النكاح ما لم يفرغ المحل عن حق الغير كذا في المبسوط قوله واذا ارتد احدهما فسخ عاجلا اعلم
ان احد الزوجين اذا ارتد عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق في الحال قبل الدخول وقال الشافعي لا يقع بعد
الدخول حتى يمضي الاقراء كما قال في اسلام احد الزوجين ولنا ان هذه فرقة تجب بسبب التنافي فيعمل
كما لو ملك احدهما صاحبه وهذا لان الردة [illegible] من الزوج فتكون فرقة بطلاق هو يعتبره بالاباء والجامع
هو الامتناع عن الامساك بالمعروف وعلى ابي يوسف كلاهما فسخ لاشتراك الزوجين فيهما والطلاق
مخصوص بالزوج فصار كالفرقة بخيار البلوغ وعند ابي حنيفة الردة فسخ والاباء طلاق لان الفرقة
بالردة للتنافي لانها تنافي النكاح لبطلان اهليته او محليته او لبطلان العصمة المقومة العصمة عن نفسه واملاكه
وهو زوال عصمة املاكه بزوال النكاح لانه منها او لانها موت حكما والتنافي لا يصلح مستفادا بالملك
فلا يكون طلاقا لانه مستفاد به واما الفرقة بالاباء فلتفويت المقاصد ولهذا يبقى النكاح بعد الاباء

ان تخرج [illegible] الا

دونها

منافية للعصمة موجبة للعقوبة والتنافي لا يحتمل
التراخي وقال محمد ان كانت الردة

لا يصلح

ما لم يتفرق المجلس بينهما ولكنها فرقة وقعت بسبب فوت ثمرات النكاح فوجب رفعه لفوات ثمرته وذلك
بتفاوت الزوج فما لم الزوجة التزوج الا امساك بالمعروف او التسريح باحسان فاذا امتنع ناب القاضي
منابه دفعا للظلم والفرقة بسبب غير مناف للنكاح اذ الكلام فيما اذا كان الزوج يكون طلاقا كالفرقة بالجب
والعنة والطلاق وقد يتصور ان المرأة بان نوض الزوج اليها **قوله** ثم للموطوءة كل مهرها يعني اذا
ارتد الزوج او المرأة فللمرأة كل المهر ان كانت موطوءة لتاكد المهر بالدخول **قوله** ولغيرها النصف
لو ارتد ولا شيء لو ارتدت يعني اذا ارتد الزوج فلها نصف المهر ان لم يدخل بها وان ارتدت هي
فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها **قوله** وبقي النكاح ان ارتدا معا ثم اسلما معا وفسد ان اسلم
احدهما قبل الآخر يعني اذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا وفي القياس تقع
الفرقة بينهما وهو قول زفر لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولان ردتهما
تنافي النكاح ابتداء فتنافيه بقاء كالمحرمية ولكنا تركنا القياس باجماع الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين فان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يامرهم الصحابة بتجديد الانكحة بعد التوبة
والارتداد منهم واقع بالجملة التاريخ كالغرق والحرق والهدم وان اسلم احدهما قبل الآخر
بعد ارتدادهما معا فسد النكاح لاصرار الآخر على الردة لظهور خبثه لكن عند
المقابلة يطلب الآخر حتى ان المهر كانت المرأة هي التي اسلمت قبل الدخول فلها نصف الصداق وان
كان الزوج هو الذي اسلم فلا شيء لها على الزوج لان الفرقة من جانبها حين اصرت على ردتها
بعد اسلام الآخر كانت الردة

باب القسم

يجب العدل فيه اي في القسم
يعني اذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم اعلم بان الزوج مأمور بالعدل
في القسمة بين النساء بالكتاب قال الله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو
حرصتم فلا تميلوا كل الميل معناه لن تستطيعوا العدل والتسوية في المحبة فلا تميلوا
في القسم وبالسنة فمروي عن عائشة رضي الله عنها انه عم كان يعدل في القسم بين نسائه وكان
يقول هذه قسمتي فيما املك فلا تواخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة لبعضهن وعن ابي
هريرة رضي الله عنه قال انه عم قال من كان له زوجتان فمال الى احدهما في القسم جاء يوم القيامة
واحد شقيه مائل **قوله** والبكر والثيب والجديدة والعتيقة والمسلمة والكتابية سواء وكذا
المراهقة والبالغة والعاقلة والمجنونة سواء في القسمة وقال الشافعي ان كانت الجديدة
بكرا يفضلها بسبع ليال وان كانت ثيبا فبثلاث ليال ثم التسوية لان القديمة قد الفت صحبته
والجديدة لا فيفضلها بزيادة الصحبة وللبكر زيادة نفرة عن الرجال فيفضلها سبع ليال
ولنا الملاقات المكونة ورعيا ولان القسمة من حقوق وقد ثبت الاستواء في ذكروا العرمة اولى

بالتفضيل

بالتفضيل لان الوحشة في جانبها حيث ادخل عليها من يغيظها ولان للقديمة زيادة حرمة بالخدمة
كما قيل لكل جديد لذة ولكل عتيق حرمة واذا كان للحر او للمملوك امرأتان حرتان
ان شاء اقام عند كل واحدة يوما وليلة وان شاء ثلاثة ايام لان المستحق عليه التسوية
فاما مقدار الدور مفوض اليه ويكون التسوية في البيتوتة عندها للصحبة والمؤانسة لا في
المجامعة لانها تبتني على النشاط فلا يقدر على اعتبار المساواة فيها كما في المحبة **قوله** وللامة
والمكاتبة وام الولد والمدبرة نصف الحرة يعني اذا كانت احديهما حرة والاخرى امة
فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر ولان حل الامة انقص من حل
الحرة لان نكاح الامة مع الحرة لا يجوز وعلى الحرة ومع الحرة لا يجوز فلا بد من اظهار النقصان
في الحقوق والمكاتبة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم والمريض في القسم
كالصحيح لان قسمها حقها فلا يسقط بالمرض **قوله** ولا قسم في السفر فيسافر بمن شاء والقرعة اولى
اعلم انه لا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن
فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي القرعة مستحقة لما روي ان النبي صلعم كان اذا اراد سفرا
اقرع بين نسائه ولنا انا نقول القرعة لتطييب قلوبهن فكانت من باب الاستحباب وهذا لانه
لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى انه لا يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة
منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة ولكنه يستقبل العدل بينهن لانه لا حق للمرأة في القسم حالة
السفر فلا يلزم مراعاة التسوية باعتبار تلك المدة **قوله** وان تركت قسمها لضرتها صح يعني اذا
رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لما روي انه عم قال لسودة حين اسنت
اعتدي فسألته ان يراجعها ويجعل نوبتها لعائشة لان تحشر يوم القيامة مع ازواجه وفيه نزل
قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزا الآية **قوله** وان رجعت جاز يعني وان رجعت بعد تركها
قسمها لصاحبتها جاز لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط لان الاسقاط انما يتحقق في القائم
فيكون رجوعها امتناعا فصار بمنزلة عارية وللمعير ان يرجع متى شاء فكذا هذا في مبسوط
شمس الاسلام ولو اقام عند احديهما شهرا في غير حالة السفر ثم خاصمته الاخرى في ذلك فعليه ان
يستقبل العدل بينهما وما مضى فهو هدر غير انه فيه آثم لان القسمة تكون بعد الطلب لكل واحدة منهما
فما مضى قبل الطلب ليس من القسمة في شيء والواجب عليه العدل في القسمة فان عاد للجور بعد ما نهاه
القاضي اوجع عقوبة وامره بالعدل لانه اساء الادب فيما صنع وارتكب ما هو حرام عليه وهو الجور
فيعزر في ذلك ويؤمر بالعدل ولو ان عند الرجل امرأة قد دخلت في سنها اي بلغت فاراد ان يستبدل
بها شابة فطلبت منه ان يمسكها ويتزوج الاخرى ويقيم عند التي يتزوج اياما وعندها يوما او ثلثه فقد

يجي هذا الشرط كان جايزاً الا بائن بل قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلا جناح
عليهما ان يصلحا بينهما صلحاً قال علي رضي الله عنه انما نزلت الاية في هذا وهو ان تكون للرجل امراة واحدة وكان
يقوم بالليل ويصوم بالنهار فاشتكت عنه امراته فانه لو امر بان يبيت معها وان يفطر لما كان له المبسوط

كتاب الرضاع هو في اللغة مص اللبن من الثدي وفي الشرع عبارة عن مص مخصوص
مخصوص وهو ان يكون صبياً رضيعاً من ثدي مخصوص وهو ثدي الادمية في وقت مخصوص على حسب الاختلاف فيه
قوله يثبت اي الرضاع بعضه يعني ان قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة به عندنا وقال الشافعي لا تثبت
الحرمة الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة منها لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة
ولا الاملاجتان وعن عائشة قالت كانت فيما انزل في القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات
يحرمن وكان ذلك فيما يقرأ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الشيخ بعد ذكر يثبت بالاول نوع منها ضعفنا وهو انه لو زيد
من بعده على اي الاول دل عليهما لان المصة داخلة في المصتين كقوله لا اكلمه يوما ولا يومين فان اليمين
تنتهي بيومين بخلاف قوله لا اكلمه يوما ولا يومين حيث لا تنتهي اليمين الا بثلثة ايام فكانه قال لا تحرم المصتان
والاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث وبالخمس تحرم اجماعاً ولنا قوله تعالى
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الاية اثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقاً فاشتراط العدد يكون زيادة على النص
وهي لا تثبت بخبر الواحد وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهو لم يفصل بين القليل والكثير فلا يجوز
التقييد بالكثير لانه يجري مجرى النسخ وعن علي رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام قال الرضاع قليله وكثيره
سواء ولان ايجاب الحرمة ولا فيه شبهة البعضية سبب الشباب التحريم فلا يشترط فيه العدد كالوطي وما رواه
مردود بالكتاب وقد رد عبد الله بن عمر حديث ابن الزبير لا تحرم المصة ولا المصتان فقال ابن عمر رضي
الله عنه قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير فرد عليه قوله لمخالفته الكتاب قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم او منسوخ به وقد روي انه قيل لابن عباس رضي الله عنه ان الناس يقولون الرضعة لا تحرم فقال
كان كذلك ثم نسخ واما حديث عائشة رضي الله عنها فضعيف جداً لانه اذا كان متلواً بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسخ
التلاوة بعد رسول الله عليه السلام لا يجوز فلم لا يتلى الان قوله في حولين ونصف لا بعده اعلم ان مدة
الرضاع تكون ثلثين شهراً عند ابي حنيفة وعندهما حولان وهو قول الشافعي وعند زفر ثلثة احوال لتمام الحولين
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة ولا زيادة بعد التمام
والكمال وفصاله في عامين ولا رضاع بعد الفصال ولابي حنيفة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهراً فظاهره يقتضي ان يكون جميع المذكور مدة لكل واحد منهما كما في قوله اجل الدين الزكوة فلانا
والدين الزكوة فلانا سنة يفهم منه تقدير المدة في حق الكل الا انه الدليل قد قام على ان مدة الحمل لا تكون
اكثر من سنتين وهو قول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل

والظاهر

يكتفي
عشر رضعات معلومات م
بالحمل

والظاهر انها باقية مطلقاً لان المقادير لا يعرف بالرأي فيبقى مدة الفصال على ظاهره ولان
ولان الصبي كما يتغذى باللبن قبل الحولين يتغذى به بعده والفطام لا يحصل في ساعة بل يحصل بالتدريج
تدريجاً حتى ينسى اللبن ويتعود الطعام ولا بد من زيادة على الحولين بمدة الفطام واذا وجب
الزيادة فقدرناها بادنى مدة الحمل لانها مدة تغير الغذاء فان الولد يبقى في البطن ستة اشهر ويتغذى
بغذاء الام ثم ينفصل ويصير اصلا في الغذاء وبهذا احتج زفر ايضاً الا انه يقول لما وجب اعتبار بعض الحول
الثالث وجب اعتبار كله لان الحول حسن لاختيار الاحوال والتحول من حال الى حال كما في التغير
والزكوة لاشتماله على الفصول الاربعة وقوله عليه السلام لا رضاع بعد الحولين محمول على الرضاع المستحق حتى
لا يستحق على الوالد نفقة الارضاع بعد ذلك قوله امومة المرضعة للرضيع وابوة زوج مرضعة لبنها
منه له اي للرضيع اعلم ان المرضعة ام الرضيع واولادها اخوة له واخواتها خالاته واخواتها خالاته
لا يجوز له ان يتزوج واحدة منهن وكذلك اذا كانت الرضيعة بنتاً فاخ المرضعة خال الرضيعة
وان لبن الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع امراة صبية فيحرم هذه الصبية على زوجها وعلى ابائه
وابنائه ويصير الزوج الذي نزل لها منه اللبن ابا للرضعة واخته عمة وامه جدة وابنه اخا وبنته
اختا واخوه عما واخته عمة حتى لو كان للرجل امراتان وولدتا منه فارضعت كل واحدة
صغيرة صارا اخوين لاب وان كان احدهما انثى لا يحل النكاح بينهما وان كانتا انثيين لا يحل الجمع بينهما لانهما اختان
لاب وان كان لرجل امراة واحدة فولدت منه فارضعت صبيين صارا اخوين لاب وام ولا يحل
لهذا المرضع امراة وطئها الزوج ولا التزوج امراة وطئها المرضع وعند الشافعي لبن الفحل لا يحرم لان
الحرمة لا تثبت في حقه بارضاعه بان نزل له لبن فلان لا يثبت بارضاع زوجته اولى ولنا قوله عليه السلام
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فيعد الحقه بالنسب في التحريم والحرمة في النسب تثبت من الجانبين
فكذا في الرضاع ويصير هو اباً له كما صار هي اماً له ثم اعلم ان ههنا دقيقة لا بد من معرفتها وهي
اسما لما وقع بعضهم في الخطاء وهي ان من شرط لبن الفحل ان يكون لبن امراة بسبب الولادة
او الحمل من زوجها حتى انه لو نزل لها لبن بدون الولادة او الحمل من زوجها كما ينزل للبكر
كان ذلك اللبن لبن المراة خاصة لا لبن الزوج وان كانت تلك المراة تحت زوجها وتفسير
ذلك ما ذكره في الذخيرة والمحيط فقال امراة ولدت من زوج وارضعت ولدها ثم يبس
ثم در لها اللبن بعد ذلك فارضعت صبيا ان لهذا الصبي ان يتزوج ابنة هذا الرجل
من غير هذه المراة لانه ليس هذا بلبن الفحل وكذلك اذا تزوج امراة ولم تلد منه ثم نزل لها اللبن
فان هذا اللبن من هذه المراة دون زوجها حتى لو ارضعت صبية لا تحرم على ولد هذا
الزوج من غير هذه المراة ولو زنى بامراة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صبية لا يجوز

بتغير
م مع الشافعي
وان كانا م

بهذا الولد ان يتزوج بهذه الصبية ولا الابنة ولا الابن ولا اولاده لوجود البعضية بين
هولاء وبين الزاني تحصل من هذا ان تبين لبن الفحل ان المراة اذا ارضعت بلبن حدث من حمل رجل فذلك
الرجل ابو الرضيع لا يحل لذلك الرجل نكاحها ان كان انثى وكذلك اذا كان للرجل امراتان وحملتا منه
فارضعت كل واحدة منهما صغيرا فقد صارا اخوين لاب وان كان احدهما انثى لا يحل النكاح
بينهما وان كانا انثيين لا يحل الجمع بينهما لانهما اختان لاب قوله فيحرم منه اي من الرضاع ما يحرم من النسب لقوله عم (وان كانا)
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله الا ام اخته واخيه واخت ابنه وجدة ابنه وام عمه وعمته وام خاله
وخالته للرجل اي بعض النساء المذكورة اذا كانت من الرضاع واخا ابن المراة لها رضاعا اي لا يحرم اخو
اخو ابن المراة لها اذا كان من الرضاع استثنى هذه الصور من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله
رضاعا منصوب على التمييز من بعض المجموع اي كل ام اخته من جهة الرضاع الى وخالته للرجل وتحل له
ابن المراة من جهة الرضاع للمراة بيان الصورة الاولى اذا كان لرجل اخت من الرضاعة ولها ام من النسب
فانه يجوز ان يتزوج ام اخته التي كانت امها من النسب او نقول اذا كان لرجل اخت من النسب ولها ام من الرضاعة
فانه يجوز ان يتزوج ام اخته التي كانت امها من الرضاعة ولا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب لانه يكون امه اذا
اذا كانت اختا لاب وام او موطوءة ابيه اذا كانت اختا لاب ومعنى هذا المعدوم في الرضاع والصورة الثانية (اولام)
اذا كان لرجل اخ من النسب وله ام من الرضاعة فانه يجوز ان يتزوج ام اخيه التي كانت امه من الرضاعة او كان
لرجل اخ من الرضاعة وله ام من النسب فانه يجوز ان يتزوج ام اخيه التي كانت امه من النسب ولا يجوز ان
يتزوج ام اخيه من النسب والصورة الثالثة اذا كان لرجل ابن من النسب وله اخت من الرضاعة [illegible] (لما ذكرنا)
اخته فانه يتزوج اخت ابنه التي كانت اخته من [illegible] او كان له ابن من الرضاعة وله اخت من النسب (الرضاعة)
فانه يتزوج اخت ابنه التي كانت اخته من النسب ولا يجوز له ان يتزوج اخت ابنه من النسب لانه ان
ربيبة انها حرمت عليه ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع حتى ان في النسب لو لم يوجد احد هذين المعنيين
فانه يجوز بان كانت جارية بين شريكين جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب منهما ولكل واحد منهما
ابنة من امراة اخرى جاز لكل واحد من المولين ان يتزوج بابنة شريكه وان كان كل من المولين
متزوجا باخت ابنه من النسب والصورة الرابعة اذا كان لرجل ابن من النسب وله جدة من الرضاعة
فانه يتزوج جدة ابنه التي كانت جدته من الرضاعة او كان له ابن من الرضاعة وله جدة من النسب
فانه يتزوج جدة ابنه التي كانت جدته من النسب ولا يجوز ذلك من النسب لانه يكون امه اذا كانت
الجدة من قبل الاب ويكون ام امراته اذا كانت من قبل الام والصورة الخامسة اذا كان لرجل عم
من النسب وله ام من الرضاعة فانه يتزوج ام عمه التي كانت امه من الرضاعة او كان عم له من الرضاعة
وله ام من النسب فانه يتزوج ام عمه التي كانت امه من النسب ولا يجوز ذلك من النسب لانه يكون جدته اذا كانت
عما لاب وام او لاب وموطوءة جده اذا كان لام والصورة السادسة اذا كانت لرجل عمة من النسب

فانه

فانه يتزوج ام عمته التي كانت امها من النسب ولا يجوز ذلك من النسب لما ذكرنا والصورة السابعة اذا كان لرجل
خال من النسب وله ام من الرضاعة فانه يتزوج ام خاله التي كانت امه من الرضاعة او كان له خال من الرضاعة
وله ام من النسب فانه يتزوج ام خاله التي كانت امه من النسب ولا يجوز ذلك من النسب لانه يكون ام امه والصورة
الثامنة اذا كان لرجل خالة من النسب ولها ام من الرضاعة فانه يتزوج ام خالته التي كانت امها من الرضاعة او
كان له خالة من الرضاعة ولها ام من النسب فانه يتزوج ام خالته التي كانت امها من
من النسب ولا يجوز ذلك من النسب لما ذكرنا هذا بيان ما يحل للرجل فاما بيان ما يحل للمراة فصورة واحدة وهي
اذا كان للمراة ابن من النسب وله اخ من الرضاعة فانه يتزوج اخا ابنها الذي كان اخاه من الرضاعة
او كان لها ابن من الرضاعة وله اخ من النسب فانها تتزوج اخا ابنها الذي كان اخاه من الرضاعة او كان
لها ابن من الرضاعة وله اخ من النسب فانها تتزوج اخا ابنها الذي كان اخاه من النسب ولا يجوز ذلك من
النسب لانه يكون ابنها او ربيبها ولا يجوز ان يتزوج الرجل من موطوءة ابيه ثم اعلم ان قوله واخا ابن
المراة لها رضاعا مكرر لانه ذكر ام الاخ وكما ان المراة ام الاخ للرجل كان الرجل اخا ابن تلك المراة قوله (اخا ابن تلك المراة)
وتحل اخت اخيه رضاعا كما تحل نسبا كالاخ من الاب له اخت من امه تحل لاخيه من ابيه يعني يجوز ان
يتزوج الرجل اخت اخيه من الرضاع لانه يجوز ان يتزوج اخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من
الاب اذا كانت له اخت من امه جاز لاخيه من ابيه ان يتزوجها لانه لا نسب لها موجب للحرمة
فكذلك في الرضاع قوله وكل صبيين اجتمعا على ثدي واحد لم يجز ان
يتزوج احدهما بالاخرى هذا هو الاصل لان امهما واحدة فهما اخ واخت قوله لا بشربا لبن شاة
اي لا يحرم شاربا لبن شاة مثل اخ واخت لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم والحرمة باعتبارها وذلك لان
الاخوة لا تكون الا بعد الامية والبهيمة لا يتصور ان يكون اما للادمي واذا لم يكن رضاعا بخلاف
ما يحصل الرضاع من المراة لان الامية هنا لا يتصور واذا لم يكن رضاعا وكان اسمعيل صاحب الحديث
يقول تثبت حرمة الرضاع وانه دخل بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل
فلست هناك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن المسالة اذا ارضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت
الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارى بسبب هذه الفتوى قوله ولو خلط لبنها بماء او دواء او لبن اخرى
او شاة فالعبرة بالغلبة يعني اذا اختلط لبن المراة بالماء او بالدواء او بلبن امراة اخرى او بلبن شاة فالعبرة
للغالب وقال الشافعي قدر ما يحصل به خمس رضعات من اللبن اذا وجد في حب من الماء فشرب به الصبي يثبت به الحرمة
لان المخلوط لانه موجود حقيقة وذلك القدر لو وصل بنفسه يثبت به التحريم فكذا اذا كان مع غيره ولنا
ان المغلوب لا يظهر حكمه في مقابلة الغالب كما في اليمين فانه لو حلف ان لا يشرب اللبن فشرب لبنا مخلوطا
بالماء لا يحنث وقال محمد وزفر في خلط لبن امراتين يثبت التحريم بهما لان الجنس لا يغلب جنسه لاتحاد المقصود

وهذا لان الكثير اذا كان مجانسا للقليل لا ينتفي به القليل بل يتقوى به لان الشيء انما ينتفي بوجود ما ينافيه
والجنس لا ينافي الجنس واذا لم ينتف القليل تعلق به التحريم لصدور الرضاع من صاحبة القليل صورة ومعنى
بخلاف الخلط بخلاف الجنس لان الغالب يخالف المغلوب فينتفي المغلوب ويصير مستهلكا لغلبته وذكر في فتاوى قاضي
خان وفسر الغلبة محمد فقال ان لم يغير الدواء اللبن تثبت الحرمة وان غيره لا يثبت وقال ابو يوسف ان غير طعم
اللبن ولونه لا يكون رضاعا وان غير احدهما دون الآخر يكون رضاعا وقيل قول ابي حنيفة اذا جعل اللبن
في دواء او خلط بماء لا تثبت الحرمة بكل حال قوله وبطعام اكل اي لم يحكم خلط لبنها بطعام الحل اعلم ان
اللبن اذا اختلط بالطعام فان كانت النار قد مست اللبن وانضجت الطعام حتى تغير فلا تحرم
سواء كان اللبن غالبا او مغلوبا لان النار غيرته وعدم معنى التغذي باللبن وانبات اللحم وانشاز
العظم به فان كانت النار لم تمسه فان كان الطعام غالبا لا يثبت به الحرمة ايضا لان المغلوب كالمعدوم
وان كان اللبن غالبا فكذلك عند ابي حنيفة لا تثبت به الحرمة وعندهما تثبت به الحرمة لان الحكم للغالب كما
في الماء والغالب هو اللبن ولم يغيره شيء عن حاله وله ان هذا اللبن صار تبعا للطعام وان كان غالبا عليه
لان الجامد اشد استمساكا من المائع واذا خلط المائع بالجامد صار المائع تبعا له لان غير المائع مقصود المائع وتغذا
ما به ولا يشربه فخرج من ان يكون مشروبا باختلاطه بخلاف ما اذا خلط بالماء فانه صار تبعا له وبخلاف ما
ما اذا خلط بالدواء لان اللبن يبقى مقصودا لانه انما يجعل الدواء ليصل بقوة الدواء الى ما لا يصل اليه
وحده حتى قالوا لو كان الطعام قليلا وبقي اللبن ... يثبت به حرمة الرضاع وقيل هذا اذا كان اللبن لا يتقاطر
من الطعام عند حمل اللقمة واما اذا كان يتقاطر منه اللبن فيثبت به الحرمة عنده لان القطرة من اللبن اذا دخلت
حلق الصبي تكفي لثبوت الحرمة والاصح انها لا تثبت بكل حال عنده لان التغذي كان بالطعام دون اللبن
قوله كما في لبن رجل اي كما ان الحكم في لبن رجل الخ يعني اذا نزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم
لانه ليس بلبن على التحقيق فلم يتعلق به النشو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة
فلا يتصور الولادة من الرجل فكذلك لم يتصور نزول اللبن على التحقيق وانما قلنا ذلك لان الله تعالى خلق
اللبن في الاصل لغذاء الولد لعدم احتماله سائر الاطعمة والاشربة في ابتداء حال نشوه من الطعام والشراب
فلذلك اختص اللبن على التحقيق لمن يتصور منه الولادة كذا في النهاية قوله واحتقان صبي بلبنها اي كما في
احتقان صبي بلبن امراة يعني اذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعند محمد ان الاحتقان يحرم لانه يصل
الى الجوف ويتغذى به الصبي ولنا ان الموجب للحرمة ليس عين الوصول الى الجوف بل ما يحصل به الغذاء ليثبت به
شبهة البعضية وذا انما يحصل من الاعالي الى المعدة لا من الاسافل لانه لا يصل اليها بخلاف الصوم لان المفسد
اصلاح البدن وذا يوجد في الدواء قوله وحرم بلبن البكر يعني اذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم
لاطلاق النص ولانه سبب النشو فيثبت به شبهة البعضية قوله والميت اي وحرم بلبن الميت يعني اذا حلبت

لبن المراة

لبن المراة بعد موتها فاوجر الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المراة
ثم يتعدى الى غيرها بواسطتها وبالموت لم يبق محلا لها ولهذا لا يوجب وطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب
هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن بمعنى الانشاز والانبات وهو قائم باللبن وهذه الحرمة تظهر في الميتة دفنا — وتيمم
وتيمما فان كانت للمرضعة التي لو وجد لبن هذه الميتة في فمها زوج فان لهذا الزوج ان يدفنها ويتيمم الميتة لان زوج
الصغيرة بعدما صار محرما لها بالمصاهرة بسبب هذا الايجار لان الميتة تكون ام امراته انما الحرمة في الوطء لكونه ملاقيا
لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا قوله وان ارضعت ضرتها رضيعة حرمتا اي وان ارضعت امراة ضرتها
حال كون الضرة رضيعة حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا وذلك حرام كالجمع
بينهما نسبا ثم ان كان هذا قبل الدخول بالكبيرة جاز له ان يتزوج بالصغيرة لانها ربيبته ولم يدخل
بامها ولا يتزوج الكبيرة ابدا لانها ام امراته من الرضاعة كذا في الايضاح قوله ولا مهر للكبيرة ان لم توطأ
يعني اذا لم يدخل بها فلا مهر لها سواء تعمدت بالفساد او لم تتعمد لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول قوله
وللرضيعة نصفه اي نصف المهر وقال مالك لا يجب لان الفرقة جاءت من قبلها بان صارت بنتا للكبيرة فيسقط مهرها
كما يسقط مهر الكبيرة بان صارت اما لها الا يرى ان مهر الكبيرة يسقط وان قصدت الحسبة بان خافت الهلاك
على الصغيرة وانا نقول ان هذه الفرقة لما جاءت بسبب من جانبين واستقام الاضافة الى الامية والبنتية
اضفناها الى الامية التي في الام لانها هي الجانية دون البنت كذا في الاسرار فان قيل الارضاع فعلها والفرقة
باعتباره قلنا نعم لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها لان المهر انما سقط جزاء للفعل والصغيرة من اهل المجازاة
على الفعل فلا يسقط مهرها الا يرى انها لا تجب الكفارة ولا تحرم على الارث بالقتل حتى لو قتلت البالغة يمنع المجازاة
لا يسقط مهرها بان كانت مكرهة قوله ورجع به على المرضعة ان قصدت الفساد والا فلا اي رجع الزوج
بنصف المهر على المرضعة ان كانت تعمدت الفساد وان لم تتعمد فلا شيء عليها وان علمت ان الصغيرة امراته
وعن محمد وان في انه يرجع في الوجهين لانها اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذا
جار مجرى الاتلاف كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا ولنا انها مسببة لفساد الفرقة لا مباشرة
وانها باشرت الارضاع وهو ليس بموضوع لافساد النكاح بل هو سبب موضوع للجزئية وانما يثبت الفساد
في هذه الصورة باتفاق الحال والمسبب ان كان متعديا في سببه يضمن وان لم يكن متعديا لا يضمن الا
يرى ان من حفر بئرا في ملكه لم يضمن ما وقع فيها وان حفر في الطريق فوقع فيها انسان ضمن ولو رمى سهما في داره
ضمن ما اصابه لان المباشرة علة وضعا فلا يبطل حكمها بالعذر والسبب ليس بعلة وانما جعل في حكم العلة
صيانة للدم عن الهدر وانما يستقيم اذا صلح علة لضمان العدوان والحفر ليس بعلة للتلف بل هو
شرط في معنى العلة على معنى انه لولا حفره لما وقع فيه اذ الوقوع لا يتصور الا في مكان خال عن الاجسام
الكثيفة لتحصل محل الوقوع والثقل علة السقوط وهو علة التلف ثم اضيف الحكم مع هذا الى الشرط

الحكم الى الشرط

لان المرضعة ليست بصاحبة علة فساد النكاح لان فساده بالجزئية وسببها الارتضاع الا انه لولا الارتضاع معنا
لم يوجد الارتضاع فصارت كمحصل علة الفساد فيضاف الفساد اليها بوصف التعدي والارضاع
نفسه ليس بتعد لانه فريضة لمن خافت هلاك الصغيرة ومندوب ان كانت جائعة ومباح ان لم يتعمد
الفساد وتعمد الفساد انما يكون اذا ارضعتها بلا حاجة وهي عالمة بقيام النكاح وتعلم ان
الارضاع مفسد فان فات شيء مما ذكرنا لم تكن متعمدة والقول في ذلك قولها لانه شيء في باطنها لا يعرف لا يتقيد
الا من جهتها فلا بد من قبول قولها فان قيل الجهل بحكم الشرع لا يعتبر في دار الاسلام قلنا لم يعتبر الجهل لدفع الحكم وانما
اعتبرناه لدفع قصد الفساد والذي يصير القول متعديا قوله ولا حجة الا بحجة الرضاع رجلان او رجل وامرأتان وعنده
الثلاثة يثبت في نسخة صدر الشريعة اعلم انه لا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين
او رجل وامرأتين وقال مالك يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق
الشرع فيثبت بخبر الواحد كما في حقوق الله تعالى كمن اشترى لحما فاخبره مسلم انه ذبيحة مجوسي فان الحرمة به تثبت ولا يحل
تناوله غيره اذا ثبتت حرمة الرضاع يثبت حرمة زوال ملك النكاح ضمنا وقد يجوز ان يثبت الشيء ضمنا وان كان
لا يثبت قصدا ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة
شاهدين كما لو شهدوا على الطلاق وهذا لان ملك النكاح مع الرضاع لا يجتمعان فتكون الشهادة بالرضاع شهادة
بالطلاق انتفاء بخلاف مسألة اللحم لان حرمة التناول ينفصل عن زوال الملك فان الخمر مملوكة ولا يحل
تناولها وجلد الميتة مملوك وحرم الانتفاع به واذا كانت الشهادة بحرمة الاكل لا يقتضي زوال ملكه كانت الشهادة
قائمة على مجرد الحرمة والحرمة حق الله تعالى فتقبل فيها خبر الواحد اذا كان عدلا كتاب الطلاق هو في اللغة عبارة
عن رفع القيد يقال طلق يطلق تطليقا كما يقال سلم يسلم تسليما وفي الشريعة عبارة عن لفظة صادرة من الزوج وطلاقا وسلاما
رافعة قيد النكاح عن المرأة المنكوحة وهو مشروع بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فطلقوهن
لعدتهن وقال عليه الصلاة والسلام كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمعتوه واما الاجماع فمنعقد على وقوعه ولانه
انتهاء البضع ملك الزوج على الخصوص فيملك ازالته كسائر املاكه ولان شرعية النكاح لتحصيل المصالح الدينية والدنيوية
وربما انقلبت مفاسد فيصير المقاصد على النكاح مستلزما لمفاسد من التباغض والتنافر والعداوة فشرع الطلاق
دفعا لتلك المفاسد واذا وقع لغير حاجة كان مباحا مكروها قال عليه الصلاة والسلام ابغض المباحات الى الله تعالى
الطلاق واحبها اليه العتاق قوله احسنه طلقة في طهر لا وطء فيه وحسنه وهو السني طلقة لغير الموطوءة
ولو في حيض وللموطوءة تفريق الثلاث في الاطهار لا وطء فيها بلا حيض وانتهاء عشرها فيطلق الآيسة والصغيرة
والحامل للسنة ثلاثا في ثلاثة اشهر وليس الاشهر علما على الاطهار في نسخة صدر الشريعة والاشهر للآيسة والصغيرة
والحامل وليس فيها فيطلق الى آخره ثم اعلم ان الطلاق على نوعين سني وبدعي والسني نوعان سني من حيث العدد
وسني من حيث الوقت والبدعي نوعان بدعي لمعنى يعود الى العدد وبدعي لمعنى يعود الى الوقت والسني من حيث العدد

نوعان

نوعان حسن واحسن والاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها وانما
هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل امرأته ثلاثا عند كل طهر تطليقة ولانه ابعد من الندامة حيث ابقى لنفسه مكنة التدارك
بان يراجعها في العدة وبعدها بتجديد النكاح من غير ان ينكح زوجا غيره وابقاء مكنة التدارك مندوب اليه شرعا وعقلا قال
الله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا او اقل ضررا بالمرأة حيث لم يبطل محليتها نظرا اليها لان انتفاء المحلية فيه
ضررها ولم يقل احد بكراهته بخلاف الحسن فان فيه خلاف مالك والحسن ان يطلقها غير المدخول بها تطليقة واحدة
لان تفريق الثلاث في ثلاثة اطهار غير متصور في حقها فلا فرق في غير المدخول بها بين احسن الطلاق وحسنه ان يطلق
المدخول بها ثلاثا في ثلاثة اطهار وقال مالك هو بدعة ولا يباح الا واحدة لان الطلاق محظور في الاصل فلا يجوز الاقدام
عليه الا لدفع حاجة التخلص بتباين الاخلاق وتنافر الطباع وسوء المعاشرة عنها وهذا المعنى يحصل بالواحدة ولنا
ما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال لعمر رضي الله عنه حين طلق ابنه امرأته في حال الحيض ان ابنك اخطأ السنة مر ابنك فليراجعها رضي الله عنهما
ثم يدعها حتى تحيض وتطهر ثم يطلقها ثم تحيض وتطهر ثم يطلقها ان احب وقال لابنه انك اخطأت السنة هكذا امرك
الله من ان السنة ان من السنة ان يستقبل الطهر استقبالا وتطلق لكل قرء واحدة فتلك العدة التي امر الله ان
تطلق النساء يريد به قوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وكلما ابيح الطلاق للعدة والطلاق ذو عدد
والعدة ذات عدد انقسم احادهما على احاد ذلك كقوله اعط هؤلاء الثلاثة ثلاثة دراهم وبيان انه سنة انه تعالى امر
بالتوزيع على الاطهار والوجوب ليس بمراد اجماعا فتعينت السنة ولان الحكم يدور على حقيقة الحاجة لان
تباين الاخلاق وتنافر الطباع لا يطلع عليهما لبطونهما وانما يدور على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق
في زمان الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع لان الاقدام على الطلاق في حال يميل قلبه اليها ويرغب فيها
لا يكون الا عن ضرورة تحمله على ذلك والطهر الثاني والثالث نظير الاول في كونها دليل الرغبة فصارت الحاجة
كالمتكررة بالنظر الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة وذكر في ظاهر الرواية
والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخر الطلاق الى آخر الطهر ربما يجامعها ومن عزمه التطليق فيبتلى
في ايقاع الطلاق عقيب الوقاع وهو بدعة ولو طلق غير المدخول بها في حالة الحيض لم يكره لانه ايقاع لحاجة
لان جميع الازمنة فرصتها زمان كمال الرغبة فيها لانه لم يقض وطره منها والمرء بواعه الى ما لم ينل به فارق
المدخول بها وقال زفر يكره ان يطلقها في حال الحيض لان المعنى الذي لاجله كره الطلاق في الحيض بعد الدخول
موجود هنا وهو ان الطلاق محظور لا يباح الاقدام عليه الا في زمان الرغبة ليكون ذلك دليل الحاجة
الى الطلاق واذا طلقها في الحيض فقد عدم دليل الحاجة الى الطلاق فيبقى على اصل الحظر ثم اعلم ان
المصنف فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها في الطلاق السني من حيث العدد وهو خلاف ما ذكره صاحب
الهداية وغيره والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي
فيها المدخول بها وغير المدخول بها والسنة في الوقت يثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها

فيه لان المراعى دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع
اما زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة يفتر الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حال الطهر والحيض خلافا
لزفر وقد مر بيانه ثم جمل العلامة مولانا حسام الدين السغناقي قوله فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول
بها وغير المدخول بها على احسن الطلاق حيث قال ومن اقسام السنة في العدد ايقاع الواحدة في طهر لا جماع
فيه وبعد ان يسبق الاجماع حتى قال وانما سمي الواحد عددا مجازا الا انه اصل العدد وقال صاحب حتى ح
الكافي والسنة في الطلاق من حيث العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها حتى لو قال لغير
المدخول بها انت طالق ثلاثا للسنة يقع الاولى واحدة سواء كانت حائضا او طاهرا او يتعلق
الثانية بالتزوج ثانيا والثالثة بالتزوج ثالثا لان الطلاق السني المترتب على المدخول بها ٧ حتى ح
لا يتصور الا على هذا الوجه تم كلامه وان كانت المراة لا تحيض لصغر او كبر او حمل فاراد ان
يطلقها ثلاثا للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى فاذا مضى شهر طلقها اخرى لانها
الآيسة والصغيرة فلقيام الشهر في حقهما مقام الحيض لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
الى ان قال واللائي لم يحضن والمراد به الصغيرة وذكر في المبسوط وقد ظن بعض اصحابنا ان
الشهر في حق التي لا تحيض بمنزلة الحيض والطهر في حق التي تحيض وليس كذلك بل الشهر في حقها بمنزلة
الحيض في حق التي تحيض حتى يتقدر به الاستبراء ولو كانت الاقامة باعتبار معنى الطهر لكان ينبغي ان
يتقدر الاستبراء بعشرة لانه اكثر الحيض وهذا لان المعتبر في حق ذوات القرء الحيض ولكن
لا يتصور تجدد الحيض الا بتخلل الطهر وفي الشهر يتعدم هذا المعنى فكان الشهر قائما مقام
ما هو المعتبر وهو الحيض ثم الطلاق ان وقع في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كان
في وسط الشهر يعتبر بالايام ثلاثين في حق تفريق الطلاق على الاشهر وفي حق العدة كذلك عند ابي حنيفة
وعندهما تكمل بعض الاشهر الاول بالشهر الاخير بالايام وفيما بين ذلك يعتبر بالاهلة وهي مسئلة
الاجارات وان كان الحامل فهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يطلق الحامل للسنة
الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر لما مر وانما ورد الشرع بالاباحة مفرقا في فصول العدة
لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن قال ابن عباس رضي الله عنه اي لاطهار عدتهن ففي ذوات الاقراء فرق على الاقراء
وفي حق الصغيرة والآيسة على الاشهر لان كل شهر فصل من فصول العدة في حقها كالقرء في ذوات الاقراء
ومدة الحمل وان طالت فهي طهر واحد وفصل واحد حقيقة وحكما الا ترى ان الانعقاد لا يتعلق
بها انعقاد كالممتد طهرها فلا يكون محلا لتفريق الثلاث ولهما ان هذه مدة عدة كاملة فيجوز فيها

تفريق الثلاث كعدة الآيسة والصغيرة وهذا لانها ما ثبت باعتبار كونها فصلا اذ لا تاثير له فيه وانما يثبت باعتبار
كونه زمان تجدد الرغبة بناء على الجبلة السليمة فاذا تجدد زمان الرغبة تجدد الحاجة ومدة الحمل زمان الرغبة
مثل الشهر في ذوات الاشهر بل اقوى لان الرغبة فيها اكثر لكون الحبل بسبب الرغبة فيها بخلاف الممتد طهرها
لان طهرها وان طال فهو بعض العدة ولهذا لا ينقضي به العدة وبعض العدة ليس بمحل لتفريق الثلاث ولان الحيض
مرجو فيها كل ساعة فلم يقم الشهر في حقها مقام الحيض ولا كذلك الحامل لانها لا تحيض عادة كالآيسة قوله
فتطلقها للسنة عقيب الوطي اي يجوز ان يطلق الآيسة والصغيرة والحامل عقيب الوطي ولا يفصل بين وطئها
وطلاقها بزمان وقال زفر يفصل بين الطلاق والجماع في حق الآيسة والصغيرة بشهر ولا يفصل بين
طلاق الحامل ووطئها بشهر ووجه قول زفر ان الشهر في حقها يقوم مقام الحيض والحيض فاصل بين الجماع
والطلاق في ذوات الاقراء فكذا يكون الشهر هنا فاصلا بينهما ولانه بالجماع يقل الرغبة فلا بد من مضي
زمان يتجدد فيه الرغبة وذلك بشهر وهذا الشهر بخلاف الحامل لان الرغبة فيها وان زالت من وجه حيث
قضى وطره منها وقد بقيت من وجه آخر لان الحبل يدعو الى امساكها ولنا ان الكراهة في ذوات الاقراء
باعتبار توهم الحبل لان عند ذلك يشتبه وجه العدة لانها لا تدري ان الوطي معلق فيعتد بوضع الحمل او
غير معلق فيعتد بالاقراء ولم يوجد هنا ذلك المعنى لان الوطي في الصغيرة والآيسة غير معلق والرغبة وان
فترت بالجماع من وجه تجدد نكاح من وجه آخر وهو ان هذا الوطي غير معلق والرغبة وان فترت بالجماع
من وجه فتجدد لكاملة من وجه آخر وهو ان هذا الوطي غير معلق والطبع يميل اليه فوق ما يميل الى الوطي
المعلق فرارا من مؤنة الولد فتجدد الرغبة على ما كانت فصار كزمان الحبل فانه انما يجوز طلاق الحامل
عقيب الجماع لانه لا يؤدي الى تلبيس وجه العدة قوله وبدعية ان يطلقها ثلاثا او ثنتين
بمرة او مرتين في طهر لا رجعة فيه وهذا بيان البدعي الذي يعود الى العدد وهو ان يطلقها ثلاثا بكلمة
واحدة او ثلاثا بكلمات متفرقات او يجمع بين التطليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين
متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا عندنا خلافا للشافعي له ان تفريق مشروع ولهذا
ترتب عليه حكمه والمشروعية مع الحظر لا يجتمعان بخلاف الطلاق حالة الحيض لان الحرام ثمة تطويل العدة
عليها لا نفس الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح
الدينية والدنياوية والاباحة لضرورة الحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلاث فكان
في الجمع اضاعة حق نفسه من غير حاجة فيكره ولا تنافي بين المشروعية باعتبار ذات الطلاق وبين الطلقات م
الحظر لمعنى في غيره وانما شرع الطلقات على الاطهار فيبنى على قيام دليل الحاجة فان الحاجة في نفسها
باقية فقد لا يتمالك نفسه ان يقع في شيء فيحتاج ثانيا الى المراجعة فيريد سد الباب على نفسه بالثلاث
فامكن قيام الدليل عليها هذا اذا طلقها ثلاثا او ثنتين في طهر لا رجعة فيه اما اذا طلقها في طهر لم يجامعها

فيه اوفا مده ثم راجعها ثم طلقها ثانيا لا يكره عند ابي حنيفة لما ان العدد او الاطهار او الشهر بالطلاق الواحد
خرج من ان يكون محلا لطلاق السنة في الابرى انه لو اوقع الثاني قبل الرجعة كره فكذا بعدها لان الزمان لا يتجدد
بها ولابي حنيفة ان حكم الطلقة الاولى ارتفع بالرجعة فصارت كان لم تكن والكراهة باعتبار الجمع
فاذا ارتفع الاولى لم يكن جمعا قوله او واحدة في طهر لم تجامع فيه او حيض هو طوله وهذا بيان البدعي
من حيث الوقت وهو ان يطلق المدخول بها وهي من ذوات الاقراء في طهر جامعها فيه او في حالة الحيض وكان
الطلاق واقعا وقالت الروافض لا يقع لانه منهي عنه فلا يكون مشروعا لان ادنى درجات المشروع
الاطلاق والحسن وادنى درجات النهي القبح وبينهما تناف ولنا انه منهي لمعنى في غيره وهو تطويل
العدة فلا ينافي المشروعية كالنهي عن الصوم في يوم عيد والبيع وقت النداء الجمعة قوله ويجب رجعتها
في الاصح اعلم انه اذا طلقها في حالة الحيض يجب عليه الرجعة لقوله عم مر ابنك فليراجعها وقد طلقها في حالة
الحيض امر وهو للوجوب ولان ايقاع الطلاق في الحيض معصية والسبيل في المعاصي رفعها ما امكن
كالبيع الفاسد والنكاح الفاسد فان قيل المعصية في الايقاع ولا يمكن رفعه قلنا ثم المعصية في
الايقاع لكن بقي اثره وهو العدة وفي الرجعة ابطال اثره للتبيين بطلاق خلوها عند انقضائها والرجعة
شرعت لدفع ضرر تطويل العدة عليها فتكون واجبة وقال بعض المشايخ تستحب له الرجعة لان الامر قد
يجيء للاستحباب ولانها شرعت له فلا يجب عليه لئلا يعود على موضعه بالنقض والاول اصح لان حمل الامر على
حقيقته وهو الوجوب اولى قوله واذا طهرت طلقها ان شاء يعني اذا طلق امرأته المدخول بها حال الحيض
وراجعها ثم طهرت طلقها في هذا الطهر ان شاء عند ابي حنيفة لان اثر الطلاق الاول قد انتفى بالرجعة فجعل
كانه لم يطلقها ولو لم يطلقها جاز له ان يطلقها في هذا الطهر كذا هذا وفي ظاهر الرواية وهو قولهما
لا يطلقها حتى تطهر من الحيضة الثانية لان حكم الطلاق الاول لم يضمحل من كل وجه الا يرى انه يجعل هذا الطلاق
ثانيا فاذا لم يضمحل يكون جمعا بين الطلاقين في طهر واحد وهو مكروه ومعنى ان الطهر والحيض المتصل
به فصل واحد من فصول العدة فالطلاق في الحيض كالطلاق في الطهر المتصل به فلو طلقها في الطهر حقيقة
لم يكن له ان يطلقها في ذلك الطهر ثانيا على وجه السنة فكذا في الحيض المتصل بهذا الطهر والدليل عليه
ما روي في بعض الروايات انه عم قال لعمر رض مر ابنك فليراجعها ثم ليدعها حتى تحيض فتطهر ثم طلقها
قوله وان قال لامرأته انت طالق ثلاثا للسنة بلا نية يقع عند كل طهر طلقة وان نوى الثلاث عنه
صحت ان البنة وقوله بلا نية ليس في بعض النسخ يعني اذا قال لامرأته المولودة وهي من ذوات الاقراء
انت طالق ثلاثا للسنة ان نوى ان تقع عند كل طهر تطليقة فهو على ما نوى وكذا ان لم ينو شيئا لان الطلاق
عند كل طهر تطليقة لان تعلم هذا الكلام انت طالق ثلاثا لوقت السنة ووقت السنة طهر لا جماع
فيه وان نوى ان تقع الثلث جملة الساعة صحت نيته وقال زفر لا تصح وتمسك علماؤنا ذات السنة لانه نوى

له الرجعة

بلفظ الطلاق فيها

ما لا يحتمله لفظه لان نية الجمع بدعة فلا يقع من لفظ السنة ولنا ان السنة على نوعين سنة في الايقاع وسنة في الوقوع
يعني ان وقوع الثلث جملة هو معلوم من السنة بمعنى هنا لا هلها لقوله عم للذي طلق امرأته الفا الثلث يكفيك والباقي
رد عليك فاذا نوى الكل يصح نيته لانه محتمل لفظه وان نوى ان تقع عند راس كل شهر طلقة فهو على ما نوى لانه يحتمل
ان يكون راس الشهر زمان الطهر فيكون سنيا وقوعا وايقاعا ويحتمل ان يكون زمان الحيض فيكون سنيا وقوعا
لا ايقاعا ولو نوى ما يكون سنيا وقوعا يصح نيته فاذا نوى ما يكون سنيا وقوعا وايقاعا على تقدير وسنيا وقوعا
لا ايقاعا على تقدير اولى ان يصح ولو كانت آيسة مدخولا بها او صغيرة مدخولا بها فقال لها انت طالق ثلاثا
للسنة وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر فيها قائم مقام الحيض في ذوات
الاقراء وان نوى ان يقع الثلاث الساعة وقعت عند علمائنا بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة ولم يتعرض
على الثلاث حيث لا يصح نية الجملة فيه لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم
الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فاذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت لان عموم الوقت في الحال محال فلا يصح نية الثلاث
لان نفس الزوج لا يحتمل العدد قوله ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ حر او عبد صاح او سكران طايع او مكره
او اخرس باشارته المعهودة وفي نسخة صدر الشريعة او عبد ولو سكران او لو كان الزوج سكران يعني
يقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا لقوله عم كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون وهو لا يستقيم معنا الا لحاق
البيان البيان لان ذا حرج ~~اذا كان عاقلا بالغا لقوله عم كل طلاق~~ جاير لا مرخابيه وهو ابن اثابت حتى لو
لو كان مكرها صح كما يصح ولانه لو لم يقل يقع كل طلاق كل زوج بل قال يقع طلاق كل زوج والطلاق هو الزوج هما
يقع في الجملة بدليل وقوعه قبل ثبوت البينونة ولانه ليس بزوج مطلقا ويقع طلاق العبد على امرأته لا الملك
سيده لقوله عم لا يملك العبد والمكاتب شيئا الا الطلاق ولما كان الطلاق مملوكا للعبد لا يكون مملوكا
لسيده لان الملك هو الاختصاص المطلق الحاجز ولان الرق ينافي مالكية المال لكونه مملوكا من هذا الوجه
ولا ينافي مالكية غير المال لكونه غير مملوك من ذلك الوجه والطلاق من هذا القبيل ويقع طلاق سكران
وظهر واعتاقه عندنا وفي احد قولي الشافعي لا يقع وهو اختيار الكرخي والطحاوي وقد نقل ذلك عن عثمان
رض الله عنه ولان الايقاع يعتمد القصد الصحيح والسكران ليس له قصد صحيح فصار كالنائم بل اقوى لان
النائم ينتبه اذا نبه دون السكران ولان صحة التكلم بالعقل فاذا زال العقل لم يكن الموجود كلاما بل
هو كصوت الطاير فصار كما لو ابتلع الدواء ولنا انه مخاطب اوقع الطلاق في منكوحته فلا يعرى عن قضيته
اعتبارا بالصاحي وبيان انه مخاطب ان الله تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فلا يخلو اما ان يكون خطابا في حال سكره او قبل سكره لا جائز ان يكون قبل سكره لانه لا يقال
للعاقل اذا جئت فلا تفعل كذا فتعين ان يكون في حال سكره وخطاب المخاطب حال كونه مخاطبا دل
انه بالسكر لم يزل عقله ولكن يعجز عن استعمال الغلبة السرور عليه ولئن سلمنا انه يزول لكن بسبب هو معصية

والمبتغى

بخلاف العبد

عن عثمان

ثم لو ثبت اسقاط ما بني على التخفيف بالجهل باقيا حكما زجرا له الا ترى انه يلحق بالصاحي في حق وجوب القصاص والحد
حتى لو قتل انسانا او قذف في هذه الحالة يجب عليه الحد والقصاص فلان يلحق بالصاحي فيما لا يسقط اولى — بالشبهة
البنج فان غفلته ليست بسبب هو معصية وما يعتريه من نوع مرض فلا يكون سكرا حقيقة فكان كالاغماء وسئل ابو
حنيفة عن شرب البنج فارتفع الى رأسه وطلق امرأته قال ان كان حين شرب يعلم انه ما هو فهي طالق والا لا تطلق
ولو شرب من الاشربة التي تتخذ من الحبوب او من العسل او من الشهد وسكر وطلق امرأته لا يقع طلاقه عند
ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد ولو شرب الخمر فلم يزل عقله بالشرب ولكن صدع فزال عقله بالصداع لم يقع طلاقه
لانه ما زال بفعل محظور وهو الصداع من كثير الاوجاع فان قيل الصداع حصل بالخمر فيضاف السكر اليها — محظور
بواسطة كما في شرب الزبيب قلنا الخمر ليس بموضوع للصداع والشرب موضوع للسكر فافترقا ولو اكره على الشرب حتى سكر — ضرب م
فطلق قال بعض مشايخنا لا يقع لانه سكر بسبب مباح وقال بعضهم يقع لانه زال عقله عند كمال التلذذ وعند ذلك
لا يبقى مكرها ويقع طلاق المكره عندنا وقال الشافعي لا يقع لان قصد الايقاع يعتمد صحة الاختيار والمكره
عديم الاختيار كطلاق الهازل لكونه مختارا للتكلم بلفظ الطلاق ولنا ما روي ان امرأة اعتقلت زوجها
وجلست على صدره ومعها شفرة وقالت لتطلقني ثلاثا والا قتلتك فناشدها الله لا تفعل فابت فطلقها ثلاثا
ثم ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال لا قيلولة في الطلاق ولانه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته باختياره لانه عرف
الشرين فاختار اهونهما الا انه غير راض بحكمه فكان كالهازل ثم عندنا كل ما صح مع شرط الخيار فالاكراه يؤثر فيه
كالبيع والاجارة ونحوهما وما لا يصح فيه شرط الخيار لا يؤثر فيه الاكراه كالنكاح والطلاق والعتاق ونحوه
وان كان الاخرس له اشارة يعرف في نكاحه وطلاقه وبيعه وشرائه فهي كالعبارة من الناطق استحسانا لانه يحتاج
الى ما يحتاج اليه الناطق فلو لم يجعل اشارته كعبارة الناطق لادى الى الحرج وهو مدفوع بالنص قوله لا طلاق لصبي — مرفوع
ومجنون ونائم وسيد على زوجة عبده وليس في نسخة صدر الشريعة لا طلاق لصبي ومجنون اي لا يقع طلاق
الصبي والمجنون والمعتوه والنائم والمبرسم والمدهوش والمغمي عليه لقوله عم كل طلاق جائز الا طلاق الصبي
والمجنون ولان اهلية التصرف بالعقل والتمييز والقصد الصحيح ولا عقل للمجنون والصبي ليس له قصد
معتبر شرعا خصوصا فيما يضره لان اعتبار القصد بناء على الخطاب والخطاب بناء على اعتدال الحال وذا بالبلوغ
عن عقل والمعتوه والمغمي عليه كالصبي في ذلك لعدم القصد الصحيح منهما والنائم لا اختيار له والعاقل
من يستقيم كلامه وافعاله وغيره نادر والمجنون ضده والمعتوه من يختلط كلامه وافعاله فيكون هذا
غالبا ومرة ذا غالبا اخرى وعدم وقوع طلاق السيد على زوجة عبده ظاهر بيانه قوله وطلاق الحرة والامة
ثلثة والثنتان ولو زوجها طالبا ~~وطلاق الحرة والامة ثلاثة والثنتان ولو زوجها فلانا~~ اعلم ان عدد الطلاق — عقد
معتبر بالنساء عندنا فطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا ~~وطلاق الحرة ثلث حرا كان زوجها او عبدا~~

وطلاق

وطلاق الحرة ثلث حرا كان زوجها او عبدا وقال الشافعي اعتباره بالرجال حتى لا يملك العبد ان يطلق امرأته ثلاثا
حرة كانت او امة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان الملك من صفات الكمال لانه من التكريم المختص — او يملك الحر الثلاث حرة كانت امرأته او امة
بالادمي والعبد ادمي من وجه مال من وجه والحر ادمي من كل وجه فكان احق بالمالكية الكاملة والعبد
بالناقصة ولنا قوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولان الطلاق تصرف في ملك النكاح الثابت
للحل القائم بالمحل والحل في الامة على النصف منه في الحرة فيثبت الملك اي ملك الطلاق بقدره ليتمكن من ابطاله
فلا يزيد على قدر الملك لاستحالة ابطال ما ليس بثابت الا ان الطلقة لا تتجزى فكانت كالحيضة وما رواه
محمول على ان الايقاع بالرجال

باب ايقاع الطلاق

صريحه ما استعمل فيه دون غيره
مثل انت طالق ومطلقة وطلقتك ويقع بها واحدة رجعية وان نوى ضدها اي ضد الواحدة الرجعية وهو
الواحدة البائنة او اكثر من الواحدة او لم ينو شيئا اعلم ان الطلاق على ضربين صريح وكناية فالصريح
نحو انت طالق ومطلقة وطلقتك فيقع به الطلاق الرجعي وان نوى الابانة او لم ينو شيئا لان الصريح ما ظهر
المراد به ظهورا بينا بحيث يسبق الى فهم السامع مراده وذا انما يكون عند كثرة الاستعمال وهذه الالفاظ يراد بها
الطلاق عن النكاح عرفا ويستعمل فيه لا في غيره وكان صريحا وهو معقب للرجعة بالنص قال الله تعالى الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف ولا يفتقر الى
النية لانه ظاهر المراد فيتعلق الحكم بعين الكلام وقام مقام معناه فاستغنى عن النية وكذا اذا نوى الابانة
لانه نوى تعقيب الرجعة لان الابانة في هذه الالفاظ معلقة بانقضاء العدة فهو بنيته اراد تنجيز ما علق
الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولو قال انت طالق ونوى به الطلاق عن وثاق لم يصدق قضاء ويدين فيما
بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ يستعمل لازالة ملك النكاح فصار كالموضوع له وما عداه بمنزلة المجاز فاذا
عدل عن حقيقة كلامه لم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمله ولو نوى به — الصغار والا فيابنة
الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهي غير مقيدة بالعمل
فلم يصح نيته وعن ابي حنيفة يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخليص فصحت نيته مجازا ولو قال
انت مطلقة بتسكين الطاء لا يكون طلاقا الا بالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا فلم يكن صريحا ولا يقع بهذا الا
الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وقال الشافعي يقع ما نوى وهو قول زفر لانه محتمل لفظه فان ذكر الطالق ذكر للطلاق
لغة لانه لا يكون طالق بلا طلاق كذكر العالم ذكر للعلم وذكر الضارب ذكر للضرب فصار كما لو صرح به ولو صرح به يصح نيته — عه الزيادة
الثلث كذا هنا الا يرى انه يصح تفسيره بالثلث بان يقول انت طالق ثلثا ولو لم يكن محتملا الثلاث لما صح تفسيره
بالثلث ولهذا يصح نية الثلث في انت باين وهو كناية فلان يصح في انت طالق وهو صريح اولى اذ الصريح اقوى — نوى بهذه اباك
ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال اسقيني او نحوه ونوى طلاقا وهذا لان قوله انت طالق
نعت للمرأة الواحدة ولهذا يقال للمثنى طالقان وللثلاث طوالق فلا يحتمل العدد اذ النعت ضد العدد

والشيء لا يحتمل ضده وإذا لم يحتمل العدد لا يصح نيته لأنها لتعيين بعض محتملات اللفظ فإذا لم يكن المنوي من محتملات
اللفظ تنوجد دون النية عن اللفظ الدال عليه والنية الخالية عن اللفظ الدال عليه لا يفيد وذكر الطالق ذكر الطلاق وهو عبارة
عن الانطلاق الذي هو صفة المحل كذكر العالم لا الفعل التطليق وإذا ثبت اقتضاء فلا عموم له لأن الثابت اقتضاء
لتصحيح الكلام عدم فيما وراء ونية الثلاث اراد الوقوع فلا يكون ثابتا حقيقة فلا يصح نيته والعدد المنوي به نعت
لمصدر محذوف كما تقول اعطيت جزيلا والمعنى شيئا أي عطاء جزيلا وطعاما طيبا بخلاف انت باين وخوه لأن نية الثلاث
ما صحت ثم لأنه نوى العدد الا يرى انه لو نوى الثنتين لا يصح وإنما صحت لأنه وصفها بالبينونة وهو نوعان غليظة وهي التي
لا يحصل بالثلث وخفيفة وهي ما يحصل بواحدة وكلامه محتمل فتعين احديهما فإذا نوى الثلث فقد عين احديهما وهي متضمنة
للثلاث فصحت نية الثلاث من حيث انه تعيين احد نوعي البينونة فإن قيل الانطلاق متنوع ايضا قلنا هو عبارة
عن ارتفاع القيد وهو ما لا يتنوع لأنه عبارة عن عدم القيد في المحل والعدم ليس يصح حتى يتنوع وقوله لكنه لا يحتمل
العدد كقولك قمت وقعدت والطلاق الواقع ثبت اقتضاء ضرورة تصحيحا للكلام فكان ضروريا قوله ولو قال انت الطلاق
او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا تقع واحدة رجعية ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا
فثلاث اعلم ان وقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر اذ لو ذكر الطالق وحده يقع فإذا ذكر مع المصدر المذكور
المؤكد له اولى واما وقوعه باللفظة الاولى فلأن المصدر يراد به اسم الفاعل تقول رجل عدل اي عادل فصار كأنه قال
طالق او يكون على حذف المضاف كأنه قال انت ذات الطلاق ولا يحتاج الى النية ويكون رجعيا لأنه صريح لغلبة
الاستعمال فيه ويصح نية الثلاث ولا يصح نية الثنتين خلافا لزفر لأن الثنتين بعض الثلاث ولو صحت
نية الثلاث اجماعا فيصح نية بعضها ضرورة ولنا ان نية الثلث انما صحت لأن الطلاق مصدر وهو اسم جنس فيتناول الادنى
ويحتمل الكل كسائر اسماء الاجناس فإذا نوى الثلث فإنما يصح لأنه كل الجنس لا لأنه عدد كما لو حلف ان لا يشرب الماء فإنه
لو نوى جميع المياه يصح وان لم ينو شيئا ينصرف الى ما ينطلق عليه الكل وان نوى قدحا او قدحين لا يصح وهذا لأن
معنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذا بالفردية او الجنسية لتوحدها حقيقة وحكما او الجنسية لتوحده حكما لأنه لو عددت
الاجناس كان هذا الجنس واحدا وليست فيه حقيقة وحكما كان او لي بالكلام فوجد عند الطلاق في الآخر محتملا والمثنى
ليس بفرد حقيقة وحكما فلا يتناوله الفرد حتى لو كانت المنكوحة امة يصح نية الثنتين باعتبار الجنسية قوله وإذا اضاف
الطلاق الى كلها او الى ما يعبر به عن الكل كانت طالق او راسك او عنقك او روحك او بدنك او جسدك او وجهك
او فرجك او الى جزء شايع كنصفك او ثلثك يقع قوله باضافة الطلاق متعلق بقوله يقع الحكم ان ~~الطلاق~~ عندنا
اعلم ان الطلاق لا يقع عندنا الا ان يضيف الى عضو جامع او جزء شايع اما الاول فإن يضيف الطلاق الى جملتها
كقوله انت طالق لأن انت ضمير المرأة مضافا الى جملتها او الى ما يعبر عن الجملة كقوله رقبتك طالق او عنقك او روحك
او بدنك او جسدك او فرجك او راسك او وجهك لأن هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن أما الجسد والبدن فظاهر
واما الرقبة فلقوله تعالى فتحرير رقبة اي تحرير مملوك ولم يرد الرقبة بعينها واما العنق فلقوله تعالى فظلت اعناقهم لها خاضعين

واريد

واريد به الذوات ولعنق لم يقل خاضعة ولو اريد بها حقيقة العنق لقيل خاضعة واما الروح فلأنه يعبر بها الحكم
دهص يراد به النفس واما الوجه فلقوله تعالى ويبقى وجه ربك والمراد الذات ولأنه يقال يعود الراس
العبيد وأما الوجه فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه جاز التعبير بالوجه عن الذات واما الثاني فمثل قولك نصفك طالق
او ثلثك او عشرك لأن الجزء الشايع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره وكذلك يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى
يتجزى في حق البيع فيقتصر على الجزء المضاف اليه ولا يتعدى الى الكل لأنه لا ضرورة الى التعدي وامكن القول بالاقتصار
لكونه مفيدا اذ الفائدة المطلوبة من الملك الانتفاع والانتفاع على سبيل التهايئ ممكن ولا يتجزى في حق الطلاق
لعدم الامكان لاجتماع الحل والحرمة فيثبت في الكل ضرورة قوله والى يدها او باضافة الطلاق الى يدها او رجلها
لا اي لا يقع يعني اذا قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين
لا يعبر به عن جميع البدن لهما انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا لحكم الطلاق
فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشايع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لأن التعدي
ممتنع اذ الحرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق ينعكس التعدي الى سائر الاجزاء تغليبا
للحرمة على الحل والدليل على تغليب الحرمة على الحل انه لو قال انت طالق شهرا يقع الطلاق مؤبدا ولنا انه اضاف
الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضاف الى دمها او ريقها او ظفرها وهذا لأن الطلاق وضع لرفع القيد
فيكون محله ما يكون فيه القيد وليس في اليد قيد ولهذا صح النكاح والطلاق وان لم يكن لها يد ولو اضاف النكاح
اليه لا يصح بخلاف الجزء الشايع لأنه يصح اضافة النكاح اليه عندنا فيكون محلا للنكاح فيكون محلا للطلاق
فإن قيل اليد بمنزلة الراس والوجه لأنه يراد بها جميع البدن لقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤديه قلنا
ذكر في الاسرار اراد النبي عليه السلام بذكر اليد هنا صاحبها وعندنا متى قال الزوج اردت الجملة صاحبها طلقت
وانما الكلام من حيث حقيقته ولأنه يجوز ان يكون هناك عبارة عن الكل متعارفا بالاخذ لأن الاخذ باليد
يكون ولا يكون كذلك متعارفا بالطلاق قال شمس الائمة الحلواني اذا قال لها راسك طالق وعنى اقتصار الطلاق
على الراس لا يبعد ان نقول لا تطلق ولو قال يدك طالق واراد به العبارة عن جميع البدن لا يبعد ان يقول
بانها تطلق كذا في المحيط قوله الى الظهر والبطن وهو الاظهر اختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يقع
الطلاق لأنه لا يعبر بهما عن جميع البدن كاليد والرجل حتى لو قال ظهرك علي كظهر امي وبطنك كبطن امي لا يكون
مظاهرا وعند البعض يقع الطلاق قوله وبنصف طلقة او ثلثها ومن واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة
الى ثنتين واحدة قوله واحدة مبتداء خبره بنصف طلقة اي طلقة واحدة يقع بعده الالفاظ التي من واحدة
الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث ثنتان يعني اذا طلق نصف تطليقة او ثلثها او ربعها الى
خمسها طلقت تطليقة واحدة لأن الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل صيانة
لكلام العاقل عن الالغاء وتغليب للمحرم على المبيح اعمالا بالدليل بالقدر الممكن لأنه اذا قام الدليل

وفي نسخة واحد

أو ذهبي اجزاء متعددة فصار بهذا الكلام المزدوج الفعل اتفاقا كل بصفة ان لو اصبح لكان الاول فيه واحد

على البعض وهو لا يتجزى لو لم يتكامل يؤدي الى ابطال الولاية ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين
واحدة الى ثنتين طلقت واحدة ولو قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا
عند ابي حنيفة وقالا في الاول طلقت ثنتين وفي الثاني ثلثا وقال زفر لا تطلق في الاول وتطلق واحدة في
الثاني لانه جعل الاول والثانية غاية والغاية لا تدخل تحت المغيا كما لو قال بعتك من هذه الدار
الى هذه الدار او ما بين هذه الى هذه وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام يراد به الكل في
العرف فان الرجل يقول خذ من مالي من درهم الى عشرة كان له اخذ العشرة ويقال كل من الملح الى الحلو
ويراد به تعميم الاذن ويقول بعتك واشتريت هذا العبد من مائة الى الالف يكون له اخذها بالشراء بالالف ومطلق
الكلام محمول على المتعارف ولانه جعلها غاية فلا بد من وجودها ووجود الطلاق بالوقوع وابو حنيفة رح
يحتج بالعادة ايضا ويقول مثل هذا الكلام يذكر ويراد به الاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين
الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين ويريدون به ان سنه اكثر من ستين واقل من سبعين فاذا قال انت
طالق من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث يجب ان يكون اكثر من واحدة واقل من الثلث وذا ثنتان
ولقد حاج ابو حنيفة زفر حيث قال له كم سنك فقال سني ما بين ستين الى سبعين فقال له انت اذا ابن تسع
سنين فتحير زفر واباحة الكل بناء على طريق الاباحة كما ذكرنا لانه وجدت التوسعة في الاباحات دون
غيرها والاصل في الطلاق الحظر ثم الغاية الاولى لا بد ان تكون موجودة ليترتب عليها الثانية ووجودها
بوقوعها بخلاف البيع لان الغاية غير موجودة قبل البيع ولو نوى واحدة في قوله من واحدة الى
ثلث يصدق ديانة لا قضاء لان الكلام يحتمله لكنه خلاف الظاهر قوله وبثلثة انصاف تطليقتين
طلقتين ثلث لان نصف تطليقتين تطليقة فيجمع يكون ثلاثا ضرورة وهو كما لو قال انصاف الدرهمين
يكون ثلثة دراهم قوله وبثلثة انصاف طلقة طلقتان وقيل ثلاث يعني اذا قال انت ثلثة انصاف
تطليقة قيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسها فيكون ثلثا والصحيح ان يقع تطليقتان
لانها طلقة ونصف فيتكامل النصف قوله وفي انت طالق واحدة في ثنتين واحدة نوى الضرب
او لا وان نوى واحدة وثنتين فثلاث وفي غير الموطوءة واحدة مثل واحدة وثنتين وان نوى
مع ثنتين فثلث اي لو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب ولم يكن له النية
وقعت واحدة رجعية وقال زفر ان نوى يقع ثنتان لان الواحدة اذا ضربت في ثنتين
كانت ثنتين ولنا ان اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب فانه لو كان يزداد في
نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا لانه يضرب مائة في الف درهم فيصير مائة الف وتكثير اجزاء التطليقة
لا يوجب تعددها كما لو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها لم يقع الا واحدة ولو
وان نوى واحدة وثنتين وقع الثلث وان كانت موطوءة لان في تأتي الواو وفي مناسبة لكن الجمع اما افادة

وانا ابن الكل

او لم يكن له نية

يعني الجمع

يعني الجمع فان في للظرف والظرف يقارن المظروف ويتصل به والواو للعطف والمعطوف يتصل بالمعطوف
عليه وفيه تشديد على نفسه فيصدق ولو كانت غير موطوءة يقع واحدة كما في قوله انت طالق واحدة وثنتين
ولو نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلاث دخل بها او لم يدخل لان في يستعمل بمعنى مع قال الله تعالى فادخلي
في عبادي اي مع عبادي قاله بعض المفسرين ولو نوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لا يصلح
ظرفا للطلاق فلغا الثاني قوله وثنتين في ثنتين ونوى الضرب ثنتان يعني لو قال انت طالق ثنتين
في ثنتين ونوى الضرب يقع ثنتان لان الاعتبار للمذكور اولا وعند زفر يقع الثلاث لان اصله ان يكون
اربعا كما هو عرف الحساب الا ان الطلاق لا يزيد على الثلاث قوله ومن هنا الى الشام واحدة رجعية
يعني ولو قال انت طالق من هنا الى الشام فهي واحدة يملك الرجعة وقال زفر هي بائنة لانه وصف الطلاق
بالطول ولا يقال انه لو قال انت طالق طويلة فان عنده يقع الرجعي فكيف يقع البائن هنا وانه كناية عنه
لانا نقول ثم صرح بالطول وهنا كنى عنه وثبوت الشيء كناية اقوى من ثبوته صريحا لانه اثبات بدليله
بخلاف ما لو كان صريحا فان قولك كثير الرماد ابلغ في وصفه بالجود من قولك جواد لان كثرة الرماد اثر الجود
وعلامته فكان دليلا عليه بخلاف وصفه بالجود صريحا ولان قوله من هنا الى الشام يفيد الطول والعرض
وجاز ان لا يحصل البينونة عنده بوصفه بالطول فحسب ويقع عند وصفه بالطول والعرض لانه يفيد العظم
فصار كانه قال انت طالق كالجبل وثمة عنده يقع البائن لان المشبه به عظيم هنا بخلاف نفس الطول
لانه ليس فيه عظم فكان كنفس التشبيه وعنده لا يقع البائن بنفس التشبيه اذا لم يكن المشبه عظيما
على انه جاز ان يكون له روايتان في هذه المسئلة فقد ذكر المشايخ في دليله لانه وصف الطلاق
بالطول فصار كانه قال انت طالق طويلة ولو قال كذلك كان بائنا كذا هنا ولنا انه وصفه
بالقصر لانه متى وقع وقع في الاماكن كلها وفي الطلاق لا يحتمل القصر لانه ليس بجسم وقصر حكمه
بكونه رجعيا قوله وبمكة او في مكة او في الدار تنجيز يعني لو قال انت طالق بمكة او في مكة
او في الدار يقع في الحال في كل الاماكن لانه لا اختصاص للطلاق بمكان دون مكان لان هذا
وصف حكمي فيعتبر بالوصف الحقيقي وذا لا يختص بمكان دون مكان كذا هنا فان عني به اذا اتيت
مكة صدق ديانة لا قضاء لان الاضمار خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي قوله وعلق في اذا دخلت
مكة او في دخولك الدار اي لو قال انت طالق اذا دخلت مكة تعلق بدخول مكة عملا بتعليقه ولو قال
في دخولك الدار تعلق بالفعل للمقارنة بين الظرف والشرط اذ الظرف يتبع المظروف والشرط يتقدم
المشروط فحمل عليه عند تعذر الظرفية لان الفعل لا يصلح ظرفا قوله ويقع عند الفجر في انت طالق غدا او في غد
ويصح نية العصر في الثاني فقط اي لو قال انت طالق غدا او في غد يقع بطلوع الفجر من اليوم الثاني
ولو نوى العصر يصح في الثاني دون الاول قضاء وصح فيما بينه وبين الله تعالى فيهما وقالا لا يصدق في

مع ثنتين

كثير الرماد ابلغ

٦ الطلاق في

قضاءً فيهما لانه وصفها بالطلاق في كل الغد فيقتضي ان يكون الطلاق واقعاً في اول الغد حتى يتصف
بهذه الصفة في جميع الغد فاذا نوى آخره فقد نوى تخصيص بعضه ونية التخصيص يصح فيما بينه وبين الله تعالى
كما لو قال لا آكل طعاما ونوى طعاما دون طعام الا يرى انه لو قال انت طالق غدا وهو نوى آخر النهار
فانه لما اراد تخصيص بعض ما يتناوله اللفظ وهو محتمل لفظه على خلاف الظاهر صدق ديانة لا
قضاءً كذا هنا ولا يتغير حكمه بذكري انه مقدر في قوله غدا اذ انتصابه بكونه مفعولا فيه وله
انه نوى حقيقة كلامه فيصدق وهذا لانه ايقاع الطلاق في الغد لانه جعل الغد ظرفا اي مفعولا فيه
والظرفية تليق بالايقاع والظرف لا يقتضي استيعاب المظروف كقولك زيد في الدار بل يقتضي وجوده
في جزء من اجزاء المظروف غير انه متى لم ينو شيئا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم
المعارض وحتى نوى جزءا آخر كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي اقوى بالاعتبار من الجزء
الاول وهو ضروري بخلاف انت طالق غدا لانه وصفها بهذه الصفة في جميع الغد فيقتضي ان يقع
الطلاق في اول جزء من الغد ليتصف بالطلاق في جميع الغد الا يرى ان من قال والله لاصومن في العمر
يتناول ساعة من العمر حتى لو صام ساعة بر في يمينه ولو قال لاصومن العمر يتناول جميع العمر حتى لا يبر
في يمينه الا بصوم جميع العمر وكذا لو قال ان صمت اليوم الدهر فعبدي حر يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت
في الدهر فعبدي حر يقع على صوم ساعة والفقه فيه ان معنى قوله غدا ظرف ... وثبوته لا باللفظ وقوله
في غد ثبت وما يثبت باللفظ يحتمل النية لا ما يثبت بدونه تأمل في قوله لا اشرب ونوى شرابا دون
شراب لا يصح وفي قوله لا اشرب شرابا يصح فينبغي ان يكون الفرق قوله وعند اولهما ان يقع الطلاق عند اول
الوقتين في اليوم غدا وغدا اليوم يعني لو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم اخذ باول الوقتين
اللذين تكلم به فيقع في الاول في اليوم وصار قوله غدا لغوا لانه اوقع الطلاق في الحال ومن
اليوم يكونه غدا او جعل الواقع في الحال واقعا في الغد وهو مستحيل فيلغو ذكر الغد وفي الثاني يقع في الغد
وصار قوله اليوم لغوا لان الايقاع في الغد لا يتصور ان يكون ايقاعا في اليوم فلغا قوله اليوم
قوله ولغا انت طالق قبل ان اتزوجك ... او لم اتزوجك قبل ان اتزوجك او قال انت طالق امس
وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء لانه اضاف الطلاق الى وقت لم يكن مالكا فيه فكان نافيا للوقوع عليها
كما لو قال انت طالق قبل ان اخلق او قبل ان تخلقي او طلقتك وانا صبي او مجنون وجنونه كان معهودا
بخلاف ما اذا لم يكن معهودا ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق
زوج غيره وهذا الكلام خبر بصيغته فاما جعل انشاء لتعذر جعله خبرا فاذا امكن تحقيقه اخبارا
اخبارا لا يجعل انشاء ولو تزوجها قبل امس طلقت حينما قال ذلك لانه ما استنده الى حالة منافية ولا يمكن
تصحيحه اخبارا في حق نفسه وكذا في حق غيره لانها حقيقة مجردة فلا يعتبر في مقابلة الانشاء لان الانشاء

لا يثبت ... بالنقطة و

وانت طالق امس لمن نكحها اليوم ويقع الآن
فمن نكحها قبل امس اي لو قال انت طالق قبل ان
اتزوجك

صار

صار حقيقة عرفا وشرعا والانشاء في الماضي انشاء في الحال لانه يملك الايقاع في الحال ولا يملك الاسناد
فيقع في الحال قوله وفي انت كذا ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت يقع حالا لان
الطلاق مضاف الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حين سكت لان في متى ومتى ما ظاهر لانهما
صريحان في الوقت لكونهما من ظروف الزمان وكذا في ما لانها يستعمل للوقت قال الله تعالى ما دمت حيا
اي وقت الحيوة وههنا موضع الوقت لان التطليق يستدعي الوقت لا محالة فترجحت جهة الوقت
قوله وفي ان لم اطلقك آخر عمره اي يقع آخر عمره اي لو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت
احدهما قبل ان يطلق لان ان للشرط فقد جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يثبت العدم
الا بالياس عن الحيوة كما لو قال ان لم ادخل الدار فانت طالق او ان لم آت البصرة فانت طالق
فاذا انتهى الى الموت فقد وقع الياس فوجد الشرط والمحل قابل والملك باق فوقع ثم ان مات
الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بساعة لتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فان لم يدخل
بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث
لان الطلاق وقع عليها قبل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا وان ماتت المرأة وقع الطلاق
عليها قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا يقع بموتها لان الحالف انما يقع بموته
فوجد الشرط عند انتفاء محل الطلاق والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقيت من حيوتها
ما لا يسع التكلم بالطلاق وذكر القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق لانه يستغني عن زمان التكلم فوجد الشرط
والملك قائم والمحل باق ولا ميراث للزوج منها لانها قد بانت قبل الموت فلا يكون بينهما زوجية عند الموت
وهي شرط التوريث قوله واذا واذا ما بلا نية مثل ان عند ابي حنيفة وعندهما كمتى ومع نية الوقت او الشرط فكنيته اي فكما
نوى يعني اذا قال لامرأته انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى تموت عند ابي حنيفة وقالا تطلق حين
سكت لان كلمة اذا للوقت قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب
فصار بمنزلة متى وما ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس كما في قوله متى شئت وله اي
حنيفة انه يستعمل للشرط ايضا قال قائلهم واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل فان اريد به الشرط
لم يطلق في الحال وان اريد به الوقت مطلقا فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسألة المشية لانه على اعتبار انه للوقت
لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن نية
اما اذا نوى الوقت يقع في الحال وكذا نوى الشرط يقع في آخر العمر لان اللفظ يحتملهما قوله وفيما لم اطلقك انت طالق
تطلق بالاخيرة اي لو قال لامرأته انت طالق ما لم اطلقك انت طالق في طالق بهذه التطليقة اذا كان موصولا به
حتى لو قال انت طالق ثلاثا ما لم اطلقك انت طالق يقع واحدة والقياس ان يقع المضاف الى عدم زمان التطليق
ايضا فيقعان ان كانت موطوءة وهو قول زفر لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وهو زمان قوله انت طالق قبل ان

يبقى منها وذا يكفي لشرط الحنث وجه الاستحسان انه لم يوجد زمان عدم فيه فعل الطلاق لانه كما شرع في قوله انت طالق فهو فاعل
فعل الطلاق فلا يكون تاركا له الان الا ان ما استثنى تاركا للفعل في زمان يقدر على الفعل ولا يفعل ولم يوجد وليس التحقق
الترك فهو غير معتبر لان شرط الحنث ترك تمكن الامتناع عنه لانه مقصود من اليمين البر ولا يمكن تحقيق البر الا ان يكون هذه
الساعة الطليقة مستثناة فاستثنى بدلالة العذر من يمينه بدلالة حال اهل من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل من ساعته بالانتقال
او لا يلبس وهو لابسه فنزع في الحال او لا يركب وهو راكبه فنزل من ساعته قوله واليوم للنهار مع فعل ممتد وللوقت المطلق
مع فعل لا يمتد فعند الشرط ليلا لا تخير في امرك بيدك يوم يقدم زيد وتطلق في يوم اتزوجك فانت طالق اعلم ان اليوم
يستعمل لغة لمطلق الوقت فينتظم الليل والنهار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء
بغضب من الله والمراد به مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد ويقال في مبتذل الكلام
يوم لنا ويوم علينا ويراد به مطلق الوقت ويستعمل لبياض النهار قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة واذا ساغ استعماله في كل واحد منهما فلا بد من ضابط يمتاز به احدهما عن الآخر فنقول اذا قرن بما يمتد كالصوم
يراد به المعيار لانه اليق به لان الممتد يناسب الممتد واذا قرن بما لا يمتد يراد به مطلق الوقت لكونه اليق به ويتعين
بما يمتد ما يقبل التوقيت وبما لا يمتد ما لا يقبله واذا تمهد هذا الاصل فنقول اذا قال الرجل لامرأته امرك بيدك يوم
يقدم فلان فقدم نهارا ولم يعلم بقدومه حتى جن الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فحمل على بياض النهار
فاذا لم يعلم بقدومه حتى مضى النهار فانما علمت بعد انقضاء الامر فلا خيار لها وهذا معنى قوله فعند الشرط اي فعند وجود
الشرط ليلا وهو قدوم فلان لا تخير المرأة واذا قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت
لان الطلاق مما لا يمتد اما اذا اريد به التطليق فظاهر وكذا اذا لم يرد به لانه لا يقبل التوقيت حتى لو قال انت
طالق شهرا يتابد ولا يتوقت ولو قال نويت به النهار خاصة صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه ثم اعلم ان المراد
من فعل قرن به هو المظروف وهو الجزاء لا المضاف اليه وبعض المشايخ اعتبر المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب ويكون ما
اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسلطا نظرا الى حصول المقصود وهو المطابقة الجواب جعل من جواته قوله يوم
اكلم فلانا فامرأته طالق بان المقرون هو الكلام والكلام مما لا يمتد وفي قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا لان التزوج مما لا يمتد فاما فيما يختلف الجواب باعتبارين بان كان احدهما ممتدا والآخر غير ممتد فالكل
اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسألة الامر فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف
دون القدوم الذي هو مضاف اليه فثبت ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب دون المضاف اليه وقال صدر الشريعة وان
كان كل واحد منهما غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم زيد يراد بها اليوم مطلق الوقت وان كان كل منهما ممتدا نحو
امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار يراد باليوم النهار وان كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد والفعل الذي
اضيف اليه اليوم ممتدا نحو انت طالق يوم اسكن هذه الدار او بالعكس نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد ينبغي ان يراد
باليوم النهار ترجيحا لجانب الحقيقة ثم قال وانما قلنا ان الطلاق غير ممتد لان المراد ايقاع الطلاق

تلا يجار

مالا له سالم

قال ان ع
فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر

تلا يجي علا البلد

فلا يبقى ان تكون المرأة طالقا بعد الان الطلاق اذا وقع تكون المرأة طالقا ابدا وهو مستمر فلا فائدة في تعلق اليوم به
فيكون اليوم متعلقا بايقاع الطلاق لا بكون المرأة طالقا ثم اعلم ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار
لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار الى
هنا لفظه قوله وراجح في انت طالق مع عتق سيدك لك لو اعتق وعلقهما عند بعد تعلق عتقها وتطليقها بمجيء الغد لا الاربع فلا فالمحمد
وتعتد كالحرة يعني اذا قال الامة زوجها لامة غيره انت طالق ثنتين مع اعتاق مولاك اياك فاعتقها مولاها فطلقت ثنتين ملك الزوج
الرجعة لانه جعل التطليق متصلا بالعتق وذا لا يتصور الا بان يتعلق احدهما بالآخر وذكر التعلق لا يخلو عن اربعة
اقسام اما ان يتعلق احدهما بالآخر تعلق الشرط بالمشروط او تعلق العلة بالمعلول او يتعلقا بشرط واحد او علة واحدة
واحدة والثالث والرابع منتفيان لانهما لم يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة وكذا الثاني لان اعتاق المولى ليس
بعلة لتطليق الزوج وكذا التطليق ليس بعلة للاعتاق فتعين الوجه الاول وهو ان يتعلق احدهما بالآخر تعلق الشرط بالمشروط
ومحال ان يتعلق العتق بالتطليق لانه لا يزول ملك المالك بلا رضاه فتعين تعليق الطلاق بالاعتاق وقد وجدت امارة
الشرط في الاعتاق لانه معدوم على خطر الوجود وللطلاق تعلق به والمعلق به التطليق لا الطلاق عندنا لما عرف ان اثر
التعليق في منع السبب لا في منع الحكم عندنا وانما امتنع الحكم ضرورة امتناع السبب فاذا تعلق التطليق بالاعتاق
يوجد التطليق بعد الاعتاق لان المشروط مع الشرط يتعاقبان فيتصادفها التطليق وهي حرة فلا يحرم حرمة غليظة
بالطلقتين فيكون له الرجعة وكلمة مع وان كانت للقران عند اهل اللسان الا انه جاء للمتاخر قال الله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فحملنا عليه لدلالته مع الشرط ولو قال الزوج اذا جاء غد فانت طالق ثنتين
وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء غد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها ثلث حيض وهذا عند ابي حنيفة وابي
يوسف وقال محمد يملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى
وانما ينعقد المعلق سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علة اهل الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق لان المقارن للشيء مقارن للاخر الذي ضرورة فتطلق بعد العتق فان قيل التطليق يقارن
الاعتاق لتعلقهما بشرط واحد ويلزم من ذلك ان يكون وقوع العتق والطلاق معا ضرورة مقارنة كل واحد من العتق
والطلاق بعلته فكيف يستقيم قوله فتطلق بعد العتق قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان مشايخنا اختلفوا في ان الاحكام
الشرعية هل يتأخر عن عللها او يقارنها كما في العقليات في زمان ايجاد محمد في الطلاق قول من يقول يتأخر المعلول
عن علته في الشرعيات وفي الاعتاق قول الذين يقولون المعلول يقارن العلة في الشرعيات وانما اختاره على هذا
الوجه دون العكس لان العتق اسرع ثبوتا لكونه مندوبا والطلاق ابطأ ثبوتا لكونه مبغوضا على انا نقول
المعلق بالشرط كالمرسل لدى الشرط ولا شك بانه يتقدم في الوجود او جزء وما لغا اليه الاسار عند مجيء الغد هكذا
في التعليق وقوله انت حرة اوجز من قوله انت طالق ثنتين فيستقيم قوله يطلق بعد العتق والثاني يجوز ان يكون
المراد بقوله بعد العتق مع العتق لما مر في المسألة المتقدمة فصار بمنزلة قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك

للمقارن

ولهذا اعتد بثلث حيض وهذا آية كونها حرة حال التطليق كما ان الجسم يكون اسود حال السواد ويكون عالما حال قيام
العلم به ولكنا انه اثبت المقارنة بين الطلاق والعتق والعتق يصادفها وهي امة اذ اعتاق المعتق وهو حال
فيكون الطلاق مصادفا للامة ايضا والطلقتان يحرمان الامة حرمة غليظة ولقايل ان يقول انما يصادف الطلاق
وهي امة اذا لم يكن العتق اسرع ثبوتا لكنه اسرع ثبوتا لما بينا اولانه لما وقع التعارض بين دليل الحرمة والحل رجحنا
المحرم اخذا بالاحتياط وانما يعتد بثلث حيض احتياطا لان العدة وجبت بعد الطلاق وحال وجوب العدة حرة

بصادف الطلاق كيته

قوله ويقع بانا منك باين او عليك حرام ان نوى لا بانا منك طالق وان نوى اي لو قال انا منك باين وانا عليك حرام ونوى الطلاق
يقع لان الابانة لقطع الوصلة والتحريم لاثبات الحرمة لغة والحل والوصلة مشترك بين الزوج والمراة فصحت اضافتهما
اليها ولو قال لامراته انا منك طالق فلا يقع وان نوى وقال (ش) هي يقع اذا نوى لان ملك النكاح مشترك بين
الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتمكين ولهذا سميا متناكحين وينعقد النكاح بذكر
كل واحد منهما وينتهي النكاح بموت كل واحد منهما حتى يرث كل واحد منهما صاحبه فاستقامت اضافة الطلاق الى كل واحد
منهما الا ان الاضافة الى الزوج غير معهود فاحتيج الى النية ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو وهذا لان
محل الطلاق محل الموصوف بالقيد لانه لرفعه والقيد فيها لا فيه لانه عبارة عن ملك النكاح والملك يثبت له عليها لا
لها عليه لان الملك انما يثبت مع المنافي وهي الحرية لضرورة تحقيق مقاصد النكاح وهذه الضرورة في جانبها لا في
جانبه ولهذا سميت المراة منكوحة مملوكة ولا يسمى الزوج بذلك الا يرى ان الرجل بعد النكاح ينطلق حيث شاء ويتزوج (ولقوا)
اربع ويستمتع بامائه وان كثرت وبملك سواها وهي ممنوعة عن الخروج والبروز والتزوج مع قيام
الاهلية لحق الزوج فقد ظهر اثار الملك في حقها دون الزوج ليعلم انها مملوكة دونه فلا يصح اضافة الطلاق الا اليها

قوله وانت طالق واحدة اولا لا يقع الطلاق بقوله لامراته انت طالق واحدة اولا عند ابي حنيفة وابي يوسف
آخرا وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية لانه ادخل حرف الشك على الواحدة لدخول كلمة الشك
بينها وبين النفي فسقط اعتبار الواحدة ويبقى انت طالق بخلاف قوله انت طالق اولا لانه ادخل الشك في
اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان قوله انت طالق واحدة كله واحدة لان الصفة والموصوف بمنزلة كلمة
واحدة ولهذا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا يقع فيكون الشك واقعا في الايقاع فلا يقع شيء

قوله او مع موتي او مع موتك اي لا يقع الطلاق بقوله لامراته انت طالق مع موتي او مع موتك لانه اضافة الطلاق
الى حالة منافية للطلاق لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما قوله ولا الطلاق بعد
ملك احدهما صاحبه او شقصه يعني اذا ملك امراته او شقصا منها او ملكت المراة زوجها او شقصا منه وقعت
الفرقة للمنافاة بين الملكين اما ملكه اياها فلاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكها اياه فلان ملك النكاح
ضروري لان اثبات الملك على الحرة ثابت على خلاف القياس والكلام ورد مع قيام ملك اليمين فينتفي النكاح
ولو اشتراها ثم طلقها لم يقع لان الطلاق يستدعي قيام النكاح من كل وجه بان يكون في العدة والا تعاد له (٧ افرني فهيم)

مع المنافي

مع المنافاة
المنافي لامن وجه ولامن كل وجه وكذا اذا ملكته شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعند
محمد انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هناك حتى حل وطيها له قوله وبانت طالق
هكذا يشير بالاصبع يقع بعدده اي بعدد الاصابع والاصبع يذكر ويؤنث يعني اذا قال انت طالق
هكذا واشار باصبع طلقت واحدة وان اشار باصبعين طلقت ثنتين وان اشار بثلاث طلقت
ثلاثا لان الاشارة بالاصابع يفيد العلم بالعدد المبهم بالسنة والاجماع قال رسول الله صلعم الشهر هكذا
وهكذا وهكذا واشار باصابعه العشر يعني ثلثين يوما ثم قال في المرة الثانية الشهر هكذا وهكذا
وهكذا وخنس ابهامه في المرة الثالثة يعني تسعة وعشرين يوما قوله ويعتبر المنشورة ولو اشار بظهورها
فالمضمومة اعلم ان الاشارة تقع بالمنشورة اي المنشورة من الاصابع وقيل اذا اشار بظهورها
فالمضمومة منها اعتبارا بطريق الحساب وعرفهم وقيل ان كان بطن كفه الى السماء فالعبرة للنشر
وان كان الى الارض فالعبرة الى الضم وقيل ان كان نشر عن ضم فالعبرة للنشر وان كان ضما عن نشر
فالعبرة للضم كذا ذكره الامام التمرتاشي واذا كان يقع الاشارة بالمنشورة فلو نوى الاشارة
بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان
ديانة وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر واذا اشار باصابعه وقال انت طالق
ولم يقل هكذا فهي واحدة لانه انما يعتبر الاشارة عند ذكر العدد المبهم فاذا لم يوجد العدد والمبهم بقي الا (اعتبار)
لقوله انت طالق وهو لا يحتمل العدد لانه نعت فرد فلا يقع الا واحدة ذكره فخر الاسلام في المبسوط

قوله وبانت طالق باين او انت طالق اشد الطلاق او افحشه او اخبثه او طلاق الشيطان او البدعة
او كالجبل او كالف او ملا البيت او تطليقة شديدة او طويلة او عريضة بلا نية ثلث واحدة
باينة ومع نية ثلث مع نية الثلث يحتمل ما اذا لم ينو عددا او نوى واحدة او ثنتين وهذا
في الحرة اما في الامة فثنتان بمنزلة الثلاث في الحرة الاصل في وصف الطلاق انه ان وصف بما لا يوصف
به الطلاق وقع الطلاق وبطل الوصف كما اذا قال انت طالق طلاقا لم يقع فانه يقع طلقة واحدة
ويلغو الوصف لان الطلاق اذا وقع لا يرتفع وكذا لو قال انت طالق ولي الخيار ثلثة ايام
يقع ويلغو الشرط فاذا وصف بما يوصف به الطلاق فاما ان يكون وصفا ينبي عن زيادة
شدة وغلظة او لا يكون فان لم ينبئ عن ذلك كان رجعيا كقوله انت طالق افضل الطلاق
او اجمله او احسنه او اعدله او اسنه او خيره فانه ليس في هذه الاوصاف ما ينبئ عن
الشدة والبينونة شدة فلا يقع بهذه الالفاظ وان كان ينبئ عنها وقع باينا عندنا وقال
الشافعي يقع رجعيا في المدخول بها كقوله انت طالق باين او انت طالق اشد الطلاق او افحشه
او اخبثه او اعظمه او اسوءه او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل او كالف او ملا البيت

او اعظمه

او تطليقة شديدة او طويلة او عريضة لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان الوصف
بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصف
الطلاق بما يحتمله فان تعيينا لاحد محتمليه فيقع وترتب عليه موجبه الا ان البينونة يثبت بالطلاق تعيينا
قبل الدخول وكذا يثبت به بعد العدة ثم البائن هو الشديد لانه لا يتمكن به من الرجعة بخلاف الرجعي لانه
ليس بشديد عليه حتى يملك الرجعة بغير امرها وكذا قوله افحش الطلاق واخبثه واسوده لانه انما يوصف
بهذه الاوصاف لا باعتبار ذاته بل باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله
باين وكذا اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البدعة لان السني هو الرجعي فيكون البدعي وطلاق
الشيطان هو البائن وعند ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة انها لا تبين الا بالنية لان
البدعة قد يكون من حيث الايقاع في حالة الحيض فلا بد من النية وعن محمد انه اذا قال انت طالق
للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا
يثبت البينونة بالشك وكذا قوله كالجبل ومثل الجبل لان التشبيه به يوجب الزيادة لا محالة
وعن ابي يوسف انه رجعي لان الجبل شيء واحد فيكون تشبيها في الوحدة وكذا قوله ملاء البيت لان
الشيء قد يملأ البيت لعظمه تارة ولكثرته اخرى فايهما نوى صحت نيته فاذا نوى واحدة او
لم ينو شيئا فهي واحدة باينة واذا نوى ثلاثا يقعن لان الشدة والعظم والزيادة قد يكون على
ضعيفة وقوية فالضعيفة الواحدة البائنة فعند عدم النية يحمل عليها للتيقن وعند نية
القوية يحمل عليها لانه عين احد محتمل لفظه فيصدق ثم الاصل عند ابي حنيفة ان مجرد تشبيه
الطلاق يجعله باينا لان التشبيه يقتضي زيادة وصف وذلك بالبينونة لانه عند عدم التشبيه
يكون رجعيا وعند ابي يوسف ان ابتغى الوصف على ذكر العظم كان باينا والا فلا سواء كان اشتمل
المشبه عظيما في نفسه او غير عظيم لانه يحتمل التوجه التشبيه في غير التوجيه فذكر العظم يفيد الزيادة
وعند زفر ان اشتمل الوصف على العظم والمشبه به عظيم في نفسه كان باينا والا فهو رجعي وقيل محمد مع اشتمل
ابي حنيفة وقيل مع ابي يوسف والخلاف يظهر في قوله انت طالق مثل رأس الابرة مثل عظم رأس
الابرة مثل الجبل مثل عظم الجبل فعند ابي حنيفة هو باين في الجميع وعند ابي يوسف باين في الثاني والرابع
وعند زفر هو باين في الثالثة والرابعة واما اذا وصفه بالطول او العرض فعندنا يقع باينا وقال
زفر رجعيا لان الطلاق لا يوصف بالطول ولا بالعرض لانهما من صفات الاجسام فيلغو ولنا ان ذكر
كناية عما لا يوصف به من العظمة والقوة يقال ليس لهذا الامر طول ولا هذا العرض يعنون
هذه العظمة والقوة وهما يفيدان في الطلاق البينونة واذا قال انت طالق مثل عدد الشمس او النجم
فهو واحدة باينة عند ابي حنيفة ورجعية عند ابي يوسف ولو قال كالنجوم فواحدة عند محمد معناه كالنجوم في الضياء

الا ان ينوي

الا ان ينوي العدد فيقبل ولو قال انت طالق لا قليل ولا كثير يقع ثلاث ولو قال لا كثير ولا قليل يقع
واحدة فيثبت ضد ما نفاه اولا لان بالنفي يثبت ضده فلا يرتفع قوله ومن طلق ثلاثا قبل الوطء
وقعن اي اذا طلق امرأته ثلثا قبل الدخول وقعن عليها جملة وعند الحسن البصري تقع واحدة الا اذا
قال اوقعت عليك ثلث تطليقات لان الثلث صادفها وهي اجنبية فصار كما قال انت طالق وطالق
ولنا انه متى ذكر العدد كان الايقاع بالعدد لان التقدير انت طالق طلاقا ثلثا فلم يكن قوله انت طالق
ايقاعا على حدة فوجب ان يقعن جملة قوله وان فرق بانت بالاولى ولم تقع الثانية نحو انت طالق واحدة
وواحدة يقع واحدة وان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم يقع الثانية والثالثة وذكر مثل ان
عن نحو قوله تقول انت طالق انت طالق انت طالق او تقول انت طالق طالق طالق او تقول انت طالق واحدة
وواحدة وواحدة وعند مالك في هذا تطلق ثلثا لان الواو للجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ ولنا ان الواو
مبانة لمطلق العطف وليس في آخر كلامه ما يغير موجب اوله لان موجب اوله وقوع الطلاق وهو واقع سواء
وقع الثانية والثالثة اولا فتبين بالاولى كأنه تكلم بها فيصادفها الثانية وهي مبانة غير معتدة بخلاف
ما لو ذكر شرطا او استثناء في آخر الكلام ما يغير موجب اوله فيتوقف اوله على آخره قوله الجمع بحرف الجمع
كالجمع بلفظه قلنا نعم لكن الجمع لم يصح لانها بانت بالاولى فان قيل ينبغي ان يتوقف صدر الكلام ليتحقق
الجمع قلنا لو توقف لصار للقران فان قيل لعلم يتوقف لصار للترتيب قلنا الواو لمطلق العطف
لا للقران والترتيب لكن الطلاق وقع لوجود سبب الوقوع فلم يبق محلا للثانية قوله وقع بعدد
قرن بالطلاق لا به فيلغو انت طالق لو ماتت قبل ذكر العدد اعلم ان الطلاق متى قرن بالعدد فالوقوع
يكون بالعدد لا بنفس الطلاق لان الموقع هو العدد فاذا صح بذكر العدد كان هو العامل دون ذكر
الوصف فيلغو قوله انت طالق لو ماتت المرأة بعد قوله طالق قبل قوله ثلثا لانه بالموت بطل المحل
~~ذكر الوصف فيلغو قوله انت طالق لو ماتت المرأة قبل الايقاع فبطل الايقاع لانه يفتقر الى الاهل والمحل~~
طالق قبل قوله ث وكذا قوله انت طالق واحدة او ثنتين لما بينا بخلاف ما اذا مات الرجل بعد قوله ثلثا في طالق
واحدة لان الزوج وصل لفظ الطلاق بذكر العدد فيما اذا ماتت المرأة فكان العامل هو العدد وذكر
العدد حصل بعد موتها فاما اذا مات الرجل فلفظ الطلاق ههنا لم يتصل بذكر العدد فبقي قوله
انت طالق وهو عامل بنفسه فيقع الا يرى انه لو قال لامرأته انت طالق وهو يريد ان يقول ثلاثا
ثم امسك رجل فاه فلم يقل شيئا بعد ذكر الطلاق فهي طالق واحدة لان الوقوع بلفظه لا بقصده ولو
فان قيل ح ما تلفظ الا بقوله انت طالق كذا في المبسوط فاذا وضع المسألة في غير المدخول بها والحكم في المدخول بها
ايضا كذلك قلنا الطلاق قبل الدخول واه لان الملك في المدخول لا يتأكد قبل الدخول وهذا الايجاب اذا لم يكن
له تأثير في ابطال ملكه واه فلان لا يكون له تأثير في ابطال ملك متأكد اولى فكان الوضع في غير المدخول بها

وضعا في المدخول بها بالطريق الاولى كذا في الفوائد الظهيرية قوله و بانت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة
واحدة او بعد واحدة والاصل ان القبلية والبعدية صفة المذكور اولا ان لم يذكر بالكناية وان ذكر بها فصفة
لمذكور آخر تقول جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد وان قلت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق في الماضي
ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت ما في وسعه
فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فيتحقق الواحدة الاولى بالوقوع قبل الثانية
فتبين بها لا الى عدة لانها غير مدخول بها فلا يقع الثانية والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاخرة فحصلت
الابانة بالاولى فكان معنى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اخرى يقع اوعليك فتبين بالاولى وكذا
قوله بعدها واحدة او بعدها الاخرى يقع عليك فبانت بالاولى قبل ان يقع الاخرى قوله و بانت طالق واحدة قبلها ٧ واحدة
واحدة يقع اذا قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للكناية
لاتصالها بالكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي فصار كانه قال قبلها اخرى وقعت عليك وايقاع الاولى في الحال غير ان
الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقترنان فيقعان قوله او بعد واحدة يقع اذا قال انت طالق واحدة بعد ٧ اتفاقًا
واحدة تقع ثنتان ايضا لان البعدية صفة للاولى فيكون معناه انت طالق واحدة بعد واحدة اخرى قد وقعت
عليك فاقتضى ايقاع الواحدة وايقاع الاخرى قبل هذه فكان وقوع الواحدة بالانشاء والاخرى بالاقرار فيقترنان
فيقعان قوله او مع واحدة او معها واحدة ثنتان اي لو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
تقع ثنتان لان كلمة مع للقران فيتوقف الاولى على الثانية لتحقيق المراد فوقعتا معا وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة
تقع واحدة لان الكناية تقتضي وجود المكنى عنه سابقا قوله و في الموطوءة ثنتان في كلها اي في المدخول بها تقع
ثنتان في كلها في الصور المذكورة بعد وقوع الاولى قوله و بانت طالق واحدة و واحدة ان دخلت الدار ثنتان ان ١٧ الوجوه
لو دخلت و واحدة ان قدم شرطا اي لو قال لها انت طالق واحدة و واحدة ان دخلت فدخلت وقعت عليها ثنتان ولو ١٧ ان دخلت الدار
قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة وقالا تقع ثنتان
لهما ان حرف الواو للجمع المطلق دون الترتيب فتتعلق جملة بلا واسطة كما اذا نص على الثلث او اخر الشرط
وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان وعلى اعتبار الثاني لا تقع الا واحدة
كما اذا نجز بهذه اللفظة بان قال انت طالق واحدة و واحدة فانه تقع واحدة بالاتفاق فلا يقع الزائد
على الواحدة بالشك بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف على آخره فيتعلق جملة ولا مغير
فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي لان حرف الفاء للعطف
كحرف الواو وذكر الفقيه ابو الليث يقع واحدة بالاتفاق لان حرف الفاء للتعقيب وهو الاصح قوله و كناية
ما لم يوضع له واحتمله وغيره فلا تطلق الا بنية او دلالة الحال يعني ان كناية الطلاق ما لم يوضع للطلاق
واحتمل الطلاق وغيره فلا تطلق المرأة بالكنايات الا بالنية او دلالة الحال كحالة مذاكرة الطلاق لان هذه الحال

ادل

ادل على الطلاق من النية لان النية باطنة والحال ظاهرة قوله ومنها ان وهي الكنايات اعتدي واستبرئي رحمك
وانت واحدة وبها تقع واحدة رجعية اما الاولى فلان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدي ثم راجعها ولان حقيقتها
الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح زال
الابهام ووجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وما ثبت بالاقتضاء ثبت
بالضرورة والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك كان الواقع به
رجعيا وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه فالتعبير بالحكم عن السبب فيجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان
مختصا به والاعتداد شرعا بطريق الاصالة انما هو من الطلاق وأما في غير الطلاق فبالعارض كالموت وحدوث حرمة
المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها والطلاق معقب للرجعة وأما الثانية فلانها تستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو
المقصود بالعدة فكان بمنزلته وتحتمل الاستبراء ليطلقها في حال فراغ رحمها او تكون براءة رحمك لا طلقك وأما الثالثة فيتعين
طلاق ثم وان في فعند زفر تقع بها البائن كسائر الكنايات وعندنا فهي لا تقع بها بائن لانها تعود الى المرأة وليس فيها احتمال
الطلاق ولكنها تحتمل ان يرجع اليها الا انت واحدة عندي قومك او منفردة عندي ليس معك غيرك او انت واحدة في العالم
في الجمال ويحتمل ان يكون نعتا للمصدر المحذوف اي انت طالق طلقة واحدة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح
لا عاملا بموجبه والصريح يعقب الرجعة ولا يقع بها الا واحدة لان قوله انت طالق ثبت اقتضاء في اعتدي واستبرئي رحمك
ويضمر في قوله انت واحدة ولو كان مصرحا لم يقع به الا واحدة فاذا كان مضمرا ومقتضى اولى ان لا يقع به الا واحدة
فان قيل المصدر لما كان مضمرا في قوله انت واحدة وجب ان يصح نية الثلث قلنا التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلث وقيل انما
يقع الطلاق اذا قال واحدة بالنصب حتى يكون نعتا للمصدر المحذوف وأما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع شيء وان نوى وان لم يعرب
واحدة يحتاج الى النية وقال عامة المشايخ الكل على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يجوز بناء حكم
يرجع الى العامة على هذا وهو الصحيح قوله و بباقيها كانت بائن بتة بتلة حرام حبلك على غاربك الحقي باهلك وهبتك
لاهلك سرحتك فارقتك امرك بيدك انت حرة تقنعي تخمري استتري اعزبي اخرجي اذهبي قومي ابتغي الازواج
تقع واحدة بائنة ان نواها او اثنتين وثلث ان نواه قوله بباقيها متعلق بقوله تقع واحدة بائنة اعلم ان بقية
الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا فثلاث وان نوى ثنتين فواحدة وهذا مثل
قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام وخلية وبرية وحبلك على غاربك والحقي باهلك ووهبتك لاهلك وسرحتك
وفارقتك وامرك بيدك واختاري وانت حرة وتقنعي وتخمري واستتري واعزبي واخرجي واذهبي وقومي
وابتغي الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره فلا بد من النية لتعيين الطلاق وهذا لان قوله بائن يحتمل
معاني يحتمل انت بائن من وصلة النكاح او من المعاصي او من الخيرات او انت بائن مني نسبا وشخصا لان
البينونة على مضادة الاتصال والاتصال متنوع وكذا البتة لانها عبارة عن القطع اي انت مقطوعة عن
النكاح او عن الخيرات او عن الوالدين والبتل بمعنى البت والحرام هو الممنوع فيكون محتملا لما يحتمله البتة وخلية

بقربها

من الخلو او برئت من البراءة وكذا وجهي من الخلية وبريئة عن النكاح او عن الخيرات او عن الحسنات وحبلك على غاربك
ينبني على التمثيل فانهم اذا ارسلوا الناقة يجعلون حبلها على غاربها ويخلون سبيلها فكان بمنزلة قوله خلية والغارب
ما بين السنام والعنق والحقي باهلك يحتمل الحقي باهلك لاني طلقتك والحقي باهلك لاني اذنت لك وكذا تحتمل سيري
بسيرة اهلك فتح تلحقي باهلك ومن فتح علم وفتح اللام وكسر الحاء خطاء ووهبتك لاهلك يحتمل اي عفوت عنك لاجل
من العقوبة لاجل اهلك ويحتمل وهبتك لاهلك لاني طلقتك وسرحتك وفارقتك لما مر ان وعند ان في بعض الحال
لا يحتاجان الى النية ولنا ان الصريح ما لا يستعمل في غير النساء وهم يقولون سرحت ابلي وفارقت غريمي فصار
كسائر الفاظ الكناية امرك بيدك اي عملك بيدك اذ المراد بالامر هنا العمل كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد فصار كانه
قال عملك بيدك ثم يحتمل انه اراد به الامر باليد في حق الطلاق فيكون تفويضا للطلاق اليها ويحتمل انه اراد
به الامر باليد في حق تصرف اخر واختاري ايضا يحتمل اختاري نفسك في النكاح وفي نفسك في حق اخر اختاري نفسك
في امر اخر وكل منهما من الفعلين لا تطلق ما لم تطلق نفسها لانهما تفويضان وانت حرة اي حقيقة الرق او عن
رق النكاح وتقنعي وتخمري واستتري لانك بنت بالطلاق وحرمت علي او كيلا ينظر اليك اجنبي واعزبي من العزوبة
وقيل اعزبي بمعنى اغربي من الغربة وهو البعد اي ابعدي لاني طلقتك او لزيارة اهلك ومثله اخرجي واذهبي وقومي وابتغي
الازواج لاني طلقتك او اطلبي النساء اي الزوج بمنزلة بين الرجل والمراة او ابتغي الازواج ان امكنك
ولا احل لك واعلم ان الكنايات اقسام ما يصلح جوابا وردا لا غير وما يصلح جوابا لا غير وما يصلح جوابا وسبا
وشتيمة والاحوال ثلثة حالة الرضا وحالة مذاكرة الطلاق وهو ان يسال طلاقها او سال غيرها طلاقها وحالة الغضب غيرها
ففي حالة الرضا لا يكون شيء من الاقسام الثلثة الا بالنية والقول قول الزوج في انكار النية مع اليمين وفي حالة
مذاكرة الطلاق ما يصلح جوابا وردا لا يجعل طلاقا لانه احتمل الجواب والرد فيثبت الادنى وهو الرد وما يصلح
جوابا ولا يصلح ردا يجعل طلاقا لان الحال حال الجواب فيحمل عليه لانه الى ان القسم الثالث يجعل طلاقا
ايضا لان الحال لا يصلح للشتم فتعين الجواب وفي حالة الغضب يصدق في الاقسام الثلثة لانه حالة الغضب
يحتمل الجواب والرد والشتم فلم يجعل جوابا ما شك الا ما يصلح جوابا لا غير لا يجعل طلاقا الا القسم الثاني لانه لا يصلح
للطلاق الذي يدل عليه الغضب ولا يصلح للرد والشتم فيجعل طلاقا واما تفسير الاقسام فما يصلح جوابا وردا لا غير
سبعة اخرجي اذهبي اعزبي قومي تقنعي استتري تخمري وما يصلح جوابا لا غير ثلثة امرك بيدك اختاري اعتدي وما يصلح
جوابا وشتيمة خمسة خلية برية بتة باين حرام ثم بيان احتمال السب في هذه الخمسة انها خلية عن الخيرات خليعة
العذار لا حياء لها برية عن الطاعات والمحامد باين بتة عن كل بعيد حرام ان مكروه يتجنب او حرام صحبتها لسوء وبائن
خلقها قبيح فعلها ثم وقوع البائن بغير اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة من الكنايات مذهبنا وقال الشافعي وقبيح
الكنايات كلها رواجع لانها كنايات عن الطلاق ولهذا اشترط نية الطلاق والواقع عند النية بها طلاق صريح
ينتقص العدد والطلاق معقب للرجعة فما هو كناية عنه اولى ولنا ان الابانة على سبيل التعجيل علم للزوج

لمساس

بشيء من الحاجة الى ما وقوله بالابانة فيتبع البينونة لما قبل الدخول فلا وما ذكر لانها لا تملك نفسها بل بقي الطلاق
مضمرا فيها لما بينا قوله وفي اعتدي ثلث مرات لو نوى بالاول طلاقا وبغيرهم حيضا يعني اذا قال الرجل لامراته اعتدي
اعتدي اعتدي وقال نويت بالاولى طلاقا وبالباقيين حيضا صدق قضاء لانه نوى حقيقة ما تكلم بالثانية
والثالثة اذ المرء يامر امراته بعد الطلاق بالاعتداد قوله وان لم ينو بغيره او بغير الاول شيئا فثلث اي لو
قال نويت بالاولى الطلاق ولم انو بالباقيين شيئا فهو ثلث لانه لما نوى بالاولى وقوع الطلاق صار الحال حال مذاكرة
الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية قضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لما قال
الاحتمال وذكر الامام شمس الائمة السرخسي والامام قاضي خان هذه المسئلة على اثني عشر وجها احدها ان يقول لم انو الطلاق
بشيء منها وفي هذا الكل القول قوله لما ذكر مرة والثاني ان يقول نويت بالاولى الطلاق ولم انو بالباقيين
شيئا او يقول نويت بالاولى والثانية الطلاق ولم انو بالثالثة شيئا او يقول نويت بالكلمات كلها الطلاق
ففي هذه الوجوه تطلق ثلثا لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال حال مذاكرة الطلاق فكان الباقي نوى
او لم ينو لان الاول رجعي فيلحقه الباقي والخامس اذا قال نويت بالاولى الطلاق وبالباقيين الحيض فهو
مدين في القضاء لما ذكر والسادس ان يقول نويت بالاولى والثانية الطلاق وبالثالثة الحيض فهو مدين ايضا
في القضاء وتطلق ثنتين لما قلنا والسابع ان يقول نويت بالاولى الطلاق وبالثالثة الحيض ولم انو بالثانية
او قال نويت بالاولى الطلاق وبالثانية الحيض ولم انو بالثالثة شيئا فانها تطلق ثنتين في هذين الوجهين لانه
لما صار الحال حال مذاكرة الطلاق فكل لفظ لم ينو فيه شيئا فهو طلاق وان قال لم انو بالاولى والثانية شيئا
وعنيت بالثالثة الطلاق فهي واحدة لانه لم يكن الحال حال مذاكرة الطلاق عند الاولى والثانية فلا يقع
بهما شيء وانما يقع بالثالثة لاجل النية وكذا لو قال لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق وبالثالثة
الحيض فهي واحدة والحادي عشر وهو ان يقول لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق ولم انو بالثالثة شيئا
فهي ثنتان لانه لم يكن الحال حال مذاكرة الطلاق عند الاولى فلا يقع بها شيء والثانية صارت طلاقا بالنية
فالثالثة ذكرت في حال مذاكرة الطلاق فصارت طلاقا والثاني عشر اذا قال اعتدي ثلاثا ونويت بالطلاق
حيضا فكما قال في القضاء وانما نية الطلاق في قوله اعتدي صح لانه ملك ويلزمها الاعتداد بثلث حيض فكان
الظاهر شاهدا لما نوى ونصب الثلاث دليل على ذلك كانه قال بثلث حيض

باب التفويض

ولو قال لها طلقي نفسك او امرك بيدك او اختاري بنية الطلاق تطليقها في المجلس علمت به وان قال اي باب
مكثت يوما او اكثر ما لم تقم او لم تاخذ في عمل اخر لا يطلق نفسها بعد القيام او بعد العمل ما يوجب المجلس قوله
تطليقها يعني اذا قال لامراته طلقي نفسك او قال لها امرك بيدك او اختاري ينوي بها الطلاق فلها ان
تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج من يدها
لانه تمليك الفعل منها اذ لا يملك منها على ذلك وهذه امارة المالكية ولان العامل على الكتابة عامل لغيره

7 مبتداء ولما قبل خبره

الاستنابة
بنيابة واشنق فواسق ٢

وهي في رفع القيد عن نفسها عاملة لنفسها لا لغيرها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس كما في البيع لان
ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة تتبدل بالذهاب عنه وتارة بالاشتغال بعمل
آخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض
بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لا بد من النية في قوله امرك بيدك او اختاري
لانه من الفاظ الكنايات وقد بيناه قوله وجلوس القائمة واتكاء القاعدة وقعود المتكئة ودعاء الاب
للمشورة والشهود للاشهاد ووقوف دابة هي راكبتها لا يقطع قوله وتكون بالخيار على الاب يعني اذا كانت قائمة
فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأي لانه سبب الراحة وهي سبب لاحضار زيادة القعود
الرأي ولو كانت قاعدة فاتكأت او متكئة فقعدت لا يخرج الامر من يدها لان هذا انتقال من جلسة الى
جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت وفي رواية اذا كانت قاعدة فاتكأت بطل
خيارها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول هو الاصح لان الاتكاء استناد والقعود
اجمع للرأي ولو كانت قاعدة فاضطجعت بطل خيارها عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف لان الاضطجاع دليل
الاعراض والتهاون بالامر وعن ابي يوسف لا يبطل خيارها لان المرأة قد تضطجع اذا ارادت ان تتأمل في امر فلا يكون
دليل الاعراض ولو قالت ادع ابي استشيره او شهودا اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحري الصواب
والسداد والاشهاد للتحرز عن الانكار فكانا دليلي الاقبال لا الاعراض وان كانت تسير على دابة او
في محمل فوقفت فهي على خيارها لان الوقوف دليل التأمل وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة مضاف
الى راكبها قوله والفلك لها كبيتها وسيرها كسيرها يعني ان السفينة التي هي راكبتها بمنزلة بيتها لان جريان
السفينة لا يضاف الى راكبها لانها لا تساق ولكنها تجري بالماء والريح وليس الماء والريح بيد احد قال الله تعالى
وهي تجري بهم في موج كالجبال الآية الا ترى انه لا يقدر على ايقافها متى شاءت وراكب الدابة يقدر فكان سيرها
مضافا اليه قوله وان اختاري لا يعطيها الثلث بل تبين ان قالت اخترت نفسي او اختار نفسي يعني اذا قال
لامرأته اختاري فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق اذا نوى الزوج والقياس ان لا يقع به وان نوى به الطلاق
لان التفويض اليها انما يصح فيما يملكه مباشرة بنفسه وهو لا يملك ايقاع الطلاق عليها بهذا اللفظ حتى لو قال
اخترتك من نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع شيء فلا يملك التفويض الى غيره ولكنا تركنا القياس باثار الصحابة
رضي الله عنهم ولان الزوج مخير بين ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك ان يقيمها مقام نفسه في هذا الحكم
والواقع بها بائن لان اختيارها نفسها انما يكون بثبوت اختصاصها بها وذلك في البائن لان في الرجعي يتمكن الزوج
من رجعتها بلا رضاها ولا يكون ثلاثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لا يتنوع لانه ينبئ عن الخلوص وهو
غير متنوع الى الغليظة والخفيفة كالطلاق بخلاف البينونة لانها تتنوع الى غليظة وخفيفة ولان
البينونة ثبتت بطريق الاقتضاء اذ لولا البينونة لا تكون مختارة نفسها ولا تخرج عن عهدته والمقتضى لا عموم له

فلا يقع

فلا يقع الثلاث فان قيل ثبوت البينونة في قوله انت بائن اقتضائي وقد صح نية الثلث ثم قلنا ما صحت
نية الثلث باعتباره بل تتنوع البينونة وهي ملفوظة ولا كذلك هنا وان قال اختاري فقالت انا اختار نفسي
فهي طالق والقياس ان لا تطلق لان كلامها ليس بجواب لانه يحتمل الوعد اذ الفعل المضارع مشترك بين الحال والاستقبال
اتكلي فلا يترجح احدهما بلا مرجح ولم يوجد الا يرى انه لو قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق نفسي لم تطلق والاستحسان
ان يقع لاجماع الصحابة ولان النبي جعل ايجابا منه وجوابا منها فانه روي انه لما نزل قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك
ان كنتن تردن الحيوة الدنيا الآية بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعائشة رضي الله عنها فقال اني اخبرك بشيء
فلا عليك الا تجيبيني حتى تستأمري ابويك ثم اخبرها بالآية فقالت افي هذا استأمر ابوي بل اختار
الله ورسوله واراد به ذلك الاختيار للحال وجعل رسول الله عليه هذا الكلام جوابا ولان هذه الصيغة حقيقة
في الحال ومجاز في الاستقبال كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لانه تعذر حمله على الحال
لانه ليس حكاية عن حال قائمة وقولها انا اختار حكاية عن حال قائمة وهو اختيارها نفسها لان الاختيار على القلب واللسان
مترجم فامكن ان تختار بالقلب وتعبر باللسان واما الطلاق فعمل اللسان لتعلقه بالصيغة فلم يمكن ان يكون
النفس حكاية حال قائمة ولان العادة لم تجر انا اطلق بارادة الحال قوله ويشترط ذكر النفس في احد كلاميهما لابد من
ذكر نفس المرأة في كلامه او كلامها حتى لو قال لها اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لان ذلك عرف باجماع
الصحابة رضي الله عنهم وهو في ذكر النفس من احد الجانبين ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم ولا تعيين مع الابهام
ولو قال اختاري نفسك فقالت اخترت يقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن المذكور في
كلامه كالمعاد في كلامها فكأنها قالت اخترت نفسي وكذا لو قال اختاري فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق اذا نوى
الزوج لان كلامها مفسر وما نواه الزوج من محتملات كلامه فيصح ثم اعلم ان كون ذكر النفس شرطا اذا لم يصدقها الزوج
لانها اختارت نفسها اما اذا صدقها فانه يقع الطلاق بتصادقهما وان خرج الكلام منهما مجملا كذا ذكره تاج
الشريعة قوله وذكر الاختيارة يقع ان قالت اخترت وذكر المصنف انه لا بد من ذكر النفس والتطليقة او
الاختيارة في احد الكلامين اما ذكر النفس فلما قلنا واما التطليقة فظاهرة واما الاختيارة فلان الهاء دليل الوحدة
واختيارها نفسها هو الذي يتحد مرة ويتعدد اخرى بخلاف اختيارها زوجها فانه لا يتعدد لانه عبارة عن ابقاء
النكاح وهو غير متعدد وتقييد الكلام بشيء ينبني على الاتحاد انما يفيد فائدة ان لو كان ذكره احترازا عما يبنى
على التعدد والا لا يكون في قيده فائدة فتعلم بهذا ان كلامه وقع في شيء يقبل الاتحاد والتعدد وليس هو هنا
الا اختيارها نفسها دون اختيارها الزوج فصار كلامه مفسرا من جانبه على هذا التقدير كما في اختاري نفسك قوله
ولو قال اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة يقع ثلاثا بلا نية
اذا قال لامرأته اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت اختيارة لتطلق في قولهم جميعا لان ذكر المرة فصار كانها
قالت اخترت نفسي مرة واحدة او بمرة فحينئذ يقع الثلاث لان الاختيار مرة انما يتحقق اذا اختارت نفسها

بثلاث فكذا هنا ولان الاختيارة للتاكيد اذ المصدر انما يذكر للتاكيد وبدون التاكيد يقع الثلث فمعه اولى
ولو قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة طلقت ثلاثا في قول ابي حنيفة وقالا يقع واحدة
ولا حاجة الى نية الزوج ولا الى ذكر النفس بالاجماع لان اختيار الطلاق يتكرر واختيار الزوج لا يتكرر
فتكرار التخيير دليل على ان مراده الطلاق كما ان هذا اللفظ يفيد الافراد والترتيب لان الاولى تانيث الاول وهو
اسم لفرد سابق والوسطى تانيث الاوسط وهو اسم لفرد يتقدم اليه مثل ما تاخر عنه والاخيرة اسم لفرد لاحق والترتيب
باطل لانه لا ترتيب فيما ملكه فيعتبر فيما يفيده من الافراد وهو ان هذا الوصف لغو لان المجتمع في الملك لا ترتيب فيه
كالمجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من ضروراته فاذا لغا في حق الاصل وهو الترتيب لغا في حق البناء وهو
الافراد فاذا لغا جميعا بقي قوله اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع الثلاث قوله ولو قالت طلقت نفسي او اخترت
نفسي بتطليقة ان كان جواب قول الزوج اختاري بانت بواحدة لان المرأة انما تتصرف حكما للتفويض والزوج ملكها
الاختيار وموقعه الكنايات فيكون تفويضا للبائن فيملك الابانة لا غير وذكر في الهداية هي واحدة يملك الرجعة
لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها اختارت نفسها بعد العدة ومثله في بعض نسخ الجامع
الصغير والصواب انه لا يملك الرجعة وهكذا ذكر في الجامع الكبير لان الاعتبار لجانب التفويض الا يرى انه
لو امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية يقع ما امر به الزوج وقد قيل فيه
روايتان احديهما انه يقع واحدة رجعية لان لفظها صريح والاخرى انه بائنة قال صدر الشهيد وهذا اصح قوله
ولو قال امرك بيدك في تطليقة او اختاري تطليقة فاختارت نفسها او قالت اخترت نفسي يقع رجعية لانه انما
فوض اليها ان تختار نفسها لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة فان قيل قوله امرك بيدك او اختاري يفيد البينونة
فلا يجوز صرفه عنها الا بقرينة قلنا قد قرنه بالصريح علم انه اراد به الرجعي كما لو قرن الصريح بالبائن فانه قال انت طالق
بائن فانه يقع به لانه اراد به البائن قوله ولو قال امرك بيدك ونوى الثلث فقالت اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان
الاختيار مرة واحدة يقتضي يقع اذا قال الزوج لامرأته امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث
لان الاختيار يصلح جوابا بالامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير والواحدة صفة للاختيارة فصار كانها قالت اخترت
نفسي بمرة واحدة وانما يصير مختارة بمرة واحدة اذا وقع الثلث فان قلت ان قولها واحدة يحتمل ان يكون معناه
تطليقة واحدة ولا يقع الا واحدة ويحتمل ان يكون بمرة واحدة
ويقع الثلث اذا نوى فيقع الشك
في وقوع الثلث فلا يقع بالشك ثلاث قلت جعله صفة لمصدر من جنس الملفوظ وهو الاختيارة اولى والملفوظ الاختيار
فصار كانها قالت اخترت باختيارة واحدة قوله وان قالت طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة اي في جواب
قول الزوج امرك بيدك فهي واحدة بائنة لان الواحدة لما كانت صفة والصفة لا بد لها من موصوف وهو محذوف فوجب
اثبات ذلك على حسب ما يدل عليه المذكور ان بقي والمذكور فيما سبق قولها طلقت فيجب اثبات التطليقة فيقع واحدة الا
انها

انها تكون بائنة لان التفويض في البائن والواقع ما فوض اليها لان كلامها خرج جوابا له فصارت الصفة المذكورة
في تفويضه مذكورة في جوابها لان الجواب يتضمن اعادة ما سبق وانما يصح نية الثلث في قوله امرك بيدك لان قوله امرك بيدك
يكون في الطلاق وفي غيره ولهذا يصح جوابها بقولها طلقت نفسي فاذا نوى الطلاق صار هذا اللفظ كناية من التطليق وهو يحتمل الثلث
قوله ولو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد لا تدخل الليلة فيه وبطل امر اليوم ان ردت وبقي الامر بعد غد يعني اذا قال
الزوج لامرأته امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل الليل فيه وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان الامر
بيدها بعد غد لانه صرح بذكر وقتين بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله الامر فكانا امرين فرد احدهما لا يتعدى الى الاخر
وانما لا يدخل الليل في الامر لان كل واحد من اليومين ذكر منفردا واليوم المنفرد لا يتناول الليل وقال زفر
هما امر واحد كقوله انت طالق اليوم وبعد غد قلنا الامر باليد يحتمل التوقيت فيتوقف الامر الاول بالوقت الاول ويجعل
الثاني امرا ابتداء لتخلل بينهما ما ليس بوقت للامر فرد الامر الاول لا يرتد الثاني والطلاق لا يحتمل التوقيت وجاز ان يكون التوقيت
موصوفة في اليوم وبعد غد بطلاق واحد فلا يحتاج الى طلاق آخر قوله وفي امرك بيدك اليوم وغدا دخل الليل ولا يبقى
الامر في غد ان ردته في يومها اي لو قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل في ذلك فان ردت الامر في
١ يومها لا يبقى الامر في يدها في الغد لان هذا امر واحد لانه لم يتخلل بين الوقتين المذكورين وقت من جنسهما لم يتناوله
الكلام وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لا ينقطع فصار كما اذا قال امرك بيدك في يومين وعن ابي حنيفة انها اذا ردت
الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع وجه الظاهر انها اذا اختارت اذا اختارت
نفسها اليوم لا يبقى لها الخيار في الغد فكذا اذا اختارت زوجها برد الامر لان المخير بين الشيئين لا يملك الا
اختيار احدهما ولو بقي الامر لكان لها ان تختار في الغد طلاقها وقد اختارت في اليوم فلزم ان تكون لها اختيار ان
في تخيير واحد وعن ابي يوسف انه اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران حتى اذا اختارت
زوجها اليوم ثم جاء الغد صار الامر بيدها وهو صحيح لانه تعلق كل واحد من الكلامين وعن محمد انه قال امرك
بيدك اليوم ان امرها بيدها الى غروب الشمس ولو قال امرك بيدك في اليوم فقامت عن المجلس خرج من يدها وهو كقوله
انت طالق غدا او في غد قوله ولو قال طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت نفسها يقع رجعية وان طلقت
ثلاثا ونواه صح ونية الثنتين لا اي لا يصح يعني اذا قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت
نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي معناه
٧ فيه افعلي فعل التطليق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف
الى الواحدة عند عدمها ويكون الواحد رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق ولو نوى الثنتين لا يقع
لانه نية العدد الا اذا كانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها قوله ويقع بابنت نفسي رجعية وباخترت نفسي لا يقع
للالفاظ صفحا يقع اذا قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت طلاقا رجعيا وكذا لو قال انا بائن او حرام او برية ولو قالت
قد اخترت نفسي لا تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق وضعا لانها للقطع وحكما حتى لو قال ابنتك ينوي الطلاق
الطلاق

او قال ابنت نفسي فقال الزوج اجزت ذكر بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا وهو
تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ويثبت الاصل وهو نفس الطلاق كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة
بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق وضعا وحكما حتى لو قال لها اختاري او اختاري بنوي الطلاق
لم يقع الطلاق ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج قد اجزت لا يقع شيء وانما عرف طلاقا باجماع الصحابة
رضي الله عنهم اذا كان جوابا للتخيير على خلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع فاذا وجد عقيب التخيير كان جوابا والا
لا وقوله طلقي ليس بتخيير فيلغو وعن ابي حنيفة انه لا يقع بقولها ابنت شيء لانه اتت بغير ما فوض اليها اذ المفوض
اليها الطلاق والابانة تغايره حقيقة وحكما فكان هذا منها اعراضا فلا يقع شيء وخرج الامر من يدها لاشتغالها
بما لا يعنيها قوله ولا يملك الرجوع عن طلقي نفسك ولا يتقيد بالمجلس يعني اذا قال لها طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه
معنى اليمين اذ هو تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم فلا يملك الرجوع عنه ولو قامت عن المجلس بطل لانه
تمليك لما انها تتصرف لنفسها لا لغيرها قوله وفي طلقي ضرتك او طلق امرأتي طلاقها له ان يرجع عنه ولا يتقيد بالمجلس
يعني اذا قال لها طلقي ضرتك او قال لرجل طلق امرأتي فله ان يرجع عنه لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على
المجلس لانه امر بايقاع الطلاق والامر لا يقتضي الا ايجاد الفعل عقيب الامر اعتبارا باوامر الشرع وبسائر الوكالات قوله وفي طلقي
نفسك متى شئت لا يتقيد به اي بالمجلس يعني اذا قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده
لان كلمة متى عامة في الاوقات فصار كما اذا قال في اي وقت شئت وفي طلقها ان شئت يتقيد ولا يرجع يعني اذا قال الرجل
طلق امرأتي ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول سواء وهو قوله لرجل طلق
امرأتي سواء لان التصريح بالمشيئة كعدمه لانه يتصرف عن مشيئة فكان كالوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت ولنا ان المأمور
بالتطليق حال كونه وكيلا ومالكا لان الوكيل من يعمل لغيره برأي غيره والمالك من يتصرف لنفسه او لغيره برأي نفسه ومشيئته فمتى
قال طلق امرأتي يكون نائبا والنائب لا يقتصر على المجلس لعدم جريان التضييق فيه عادة ومتى قال طلق امرأتي ان شئت
يكون مالكا لانه فوض الامر الى رأيه ومشيئته وهذا امارة الملك فيقتصر على المجلس بخلاف البيع لانه لا يحتمل التعليق
بالشرط فيلغو ذكر المشية فيه قوله ولو قال طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة فواحدة ولا يقع شيء في عكسه يعني اذا قال لها
طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الواحدة ضرورة لان مالك الكل مالك لكل اجزائه
ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة
فيقع ما ملكته ويلغو الزيادة كما لو طلقها الزوج الفا ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها فصارت مبتدأة
لا مجيبة وهذا لان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا تركيب
فيها فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتكلم بالطلاق عن ملك لانه يملك الثلث الا ان العدد الا
انه لا ينفذ الا بقدر المحل لانه شرط النفاذ فيبطل ايجاب الالف في نفسها فثبت ما في ضمنه من الثلث ايضا ولتعذر
المحل فاما المرأة وان صارت مالكة لكنها مفوض اليها والمفوض اليه يتصرف بحسب ما فوض اليه فاذا خالفه الامر لم يقع

ايجاب

منه

اوالمشية

ايقاع الثلث بملكه

ايجاب الثلث جملة فلا تثبت الواحدة التي في ضمنها بخلاف ما اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لان
لان الثلث صار مملوكا لها وهذا التمليك صح من الزوج فقد اجابت بما في ضمن كلامه فصح بهذا ما اجابت بما في ضمن كلامه
وانما اجابت بما في ضمن كلامها وهي مبتدأة في المتمم فلا يصح ان تكون مجيبة بما في الضمن قوله ولو امر بالبائن
او الرجعي فعكست وقع ما امر به ان امرها بالبائن فطلقت نفسها رجعية او امرها بطلاق يملك الرجعة فطلقت
بائنة وقع ما امر به الزوج نحو الاول ان يقول لها الزوج طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية
فتقع بائنة لان قولها واحدة رجعية لغو منها لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل
دون تعيين الوصف فصار كانها اقتصرت على الاصل فتقع بالصفة التي عينها الزوج بائنا ومع الثاني ان يقول لها
الزوج طلقي نفسك واحدة يملك الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة فتقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة
وصف فيلغو الوصف للمخالفة ويبقى الاصل للموافقة قوله ولا يقع في طلقي نفسك ثلاثا ان شئت لو طلقت واحدة يعني
اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان معناه ان شئت الثلث وهي
بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط فلا يقع شيء لان اجزاء المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط
قوله وعكسه اي ولا يقع في عكسه يعني اذا قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء عند
ابي حنيفة لان مشية الثلث ليست مشية للواحدة كايقاعها وقالا يقع واحدة لان مشية الثلث مشية الواحدة كما
ان ايقاع الثلث ايقاع للواحدة فوجد الشرط قوله ولا ارد ولا يقع في انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال
شئت وان نوى الطلاق ان نوى الطلاق بقوله شئت لانه علق الطلاق بالمشية المنجزة وهي اتت بالمعلقة
فكانت مخالفة وقد اشتغلت بما لا يعنيها فخرج الامر من يدها كما لو علقت بمشية رجل آخر ولا يقع الطلاق
بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية
لا تعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ اذ المشية تنبئ عن الوجود
فمعنى قوله شئت ذلك حصلته وتحصيل الطلاق بايقاعه الا انه لا بد من النية لانه قد يقصد وجوده وقوعها
وقد يقصد وجوده ملكها فلا يقع الطلاق بالشك بخلاف قوله اردت طلاقك لان الارادة لغة عبارة
عن الطلب قال عليه الصلوة والسلام الحمى رائد الموت اي طالبه وليس من ضرورة الطلب الوجود فان قيل
اليس ان الارادة والمشية سيان عند اهل السنة قلنا جاز ان يكون بينهما توافق الينا وتسوية
نظرا الى ربنا لان ما شاءه او طلبه يكون لا محالة بخلاف العباد قوله وكذا كل تعليق بمعدوم حتى اذا قال
لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان كذا الامر لم يجئ بعد فلو باطل ولا تطلق لان الماتي به مشية
معلقة وبطل الامر لانها اشتغلت بما لا يعنيها قوله ويقع لو علقت بموجود حتى اذا قالت قد شئت ان
ان كان السماء فوق الارض طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز كما اذا قال امرأتي طالق ان كان زيد في الدار والحال
انه في الدار يقع الطلاق قوله وفي انت طالق اذا شئت واذا ما شئت ومتى شئت ومتى ما شئت لا يرتد بالرد كما

بالاصل

نظرا الى

وتطلق متى شاءت واحدة لا غير اما كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي
وقت شئت فلا يقتصر على المجلس ولو ردت الامر لم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا
قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فيملك التطليق في كل زمان
ولا يملك تطليقا بعد تطليق واما كلمة اذا واذا ما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابي حنيفة وان كانت تستعمل للشرط
كما تستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج الامر بالشك وقد مر بيانه من قبل قوله وفي كلما شئت لها ايقاع واحدة ثم ثم
لا الثلاث جملة ولا التطليق بعد زوج اخر قوله ولا التطليق عطف على الايقاع المضاف الى الثلث تقديره ليس له ايقاع
الثلث ولا التطليق اذا قال لها انت طالق كلما شئت فلها ايقاع واحدة ثم واحدة ثم واحدة لان كلمة كلما توجب
تكرار الافعال فان قامت عن المجلس بطل ذكر المجلس في هاشية اخرى وليس لها ايقاع الثلث جملة لانه اعاقوض
اليها الواحدة في كل مشية لانها توجب الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جملة وجمعا فاذا استوفت الثلاث
لم يقع شيء عند ابي حنيفة ووقعت واحدة عندهما وليس لها ان تطلق نفسها بعد زوج اخر لان تعليق الطلاق
انما يقع فيما الملك الى ملك متجدد قوله وفي حيث شئت وان شئت يتقيد بالمجلس يعني اذا قال لها انت طالق
حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء الطلاق وان قامت من مجلسها قبل ان تشاء فلا مشية لها لان كلمة حيث
واين من اسماء المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق مشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان نحو متى قوله
متى شئت لان للطلاق اتصالا وتعلقا بالزمان حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتبار الزمان خصوصا كما لو قال انت
طالق ان شئت وعموما كما لو قال انت طالق متى شئت فان قيل اذا الغا كلمة حيث واين بقي قوله انت طالق شئت فينبغي
ان يقع في الحال قلنا نحملها على الشرط لمناسبة بين الظرف والشرط لان كل واحد منهما ينبئ بامر في الماضي فحملنا عليه مجازا
فان قيل اذا جعل مجازا عن حرف الشرط فلم يجعل مجازا عن حروف ان حتى يبطل القيام عن المجلس ولا يجعل مجازا
عن اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام قلنا جعلناه مجازا عن حرف ان اولى لانها اصل في الشرط وحتما وحالها
له قوله وفي كيف شئت تقع رجعية وان لم تشأ فان شاءت كالزوج بائنة او ثلاثا وقع وان نوت ثلاثا والزوج
واحدة بائنة او بالقلب فرجعية وان لم ينو شيئا فما شاءت فيقع ما شاءت لو قال لها انت طالق كيف شئت
طلقت تطليقة يملك الرجعة ومعناه قبل المشية فان شاءت مثل ما نوى الزوج بائنة او ثلاثا وقع لان عند ذلك
يثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا ارادت ثلثا والزوج واحدا بائنة او على القلب يقع واحدة
رجعية لانها لغا تصرفها لعدم الموافقة فيبقى ايقاع الزوج وان لم تحضر النية يعتبر مشيتها فيما قالوا جريا على موجب
التخيير وهذا قول ابي حنيفة وعندهما لا يقع ما لم توقع المراة فتشاء رجعية او بائنة او ثلاثا وعلى هذا
الخلاف لو قال انت حر كيف شئت يعتق عنده في الحال وعندهما يتوقف على المشية لهما ان هذا تفويض الطلاق
اليها على اي وصف شاءت واذا كان كذلك اذا تعلق اصل الطلاق بمشيتها ولا انه لم يتعلق لا يقع كيف
شاءت بل يقع على خلاف ما شاءت لانه يقع رجعيا وما شاءت ان يكون رجعيا وله ان كلمة كيف للاستيصاف

عن الثاني

عن الثاني فاذا اضافها الى المشية المضاف الى الطلاق فقد علق جميع اوصاف الطلاق بالمشية ولكن
يصير جميع الاوصاف معلقا بالمشية الا بعد ان يصير اصل الطلاق معلقا بها لانه متى وقع اصل الطلاق
في الحال لا بد وان يستصحب بعض اوصافه لاستحالة وجود اصل الطلاق الواقع بلا وصف ولانه لو لم يتعلق
اصل الطلاق لكان قوله قوله كيف شئت في غير المدخول بها لانها لا تشتغل بانتظار الوصف بعده ولان
كيف للاستيصاف وذا لا يتصور الا بعد وجود اصله الا يرى الى قول القائل بقول خليلي كيف صبر بعدنا
فقلت وهل صبر فتسال عن كيفه اذا كان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل
المشية قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عن وصف ويتعلق ما وراه
بالمشية وما قاله ابو حنيفة اولى لان اثبات الموصوف وان كان فيه تخصيص بعض الاوصاف عن التعليق
ليصح الاستيصاف اولى من تعلق اصل الطلاق بالمشية وتعميم الاوصاف فان فيه ابطال الاستيصال لان الكلام يحتمل
التخصيص دون التعطيل قوله وفي كم شئت او ما شئت طلقت ما شاءت في مجلسها لا بعده وان ردت
ارتد اي لو قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت واحدة او ثنتين او
ثلاثا ما لم تقم من مجلسها او اخذت في عمل اخر ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها لان كم اسم للعدد يقال كم
درهما لك ولما كان كذلك صارت المشية واقعة في نفس الواقع لان العدد هو الواقع فتعلق الطلاق
بجميع اعداده بالمشية ولما كانت هذه الكلمة موضوعة للعدد بلا تعيين صارت عامة فلها ان تشاء الواحدة
والثنتين والثلث وما يستعمل في المقدار ايضا يقال خذ من دراهمي ما شئت اي اي قدر شئت فكان
عاما وهو اسم للواقع لانه جعله مفعول المشية ومفعول المشية هو الواقع فان ردت الامر كان ردا لانه
امر واحد وهو تمليك في الحال لانه ليس في كلامه ذكر الوقت فاقتضى جوابا في الحال قوله وفي طلقي نفسك
من ثلث ما شئت لها ان تطلق ما دون ثلث يعني اذا قال لها طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها
واحدة او ثنتين وليس لها ان تطلق نفسها ثلاثا عند ابي حنيفة وقالا لها ان تطلق نفسها واحدة او
ثنتين وليس لها ان تطلق نفسها ثلاثا عند ابي حنيفة وقالا لها ان تطلق نفسها ثلثا ايضا لان كلمة
ما محكمة في التعميم ومن قد تستعمل للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فيحمل عليه كما في قوله كل من طعامي
ما شئت او طلق من نسائي من شئت وله ان من للتبعيض حقيقة وما للتعميم فيعمل بهما ويراد به بعض وهو الواحد
والثنتان بخلاف المستشهد به فانه ترك فيه دلالة التبعيض لمعارض من خارج وهو دلالة اظهار السماحة او
وصف البعض بصفة عامة ومن المشية فسقط اعتبار التبعيض لهذا حتى لو قال من شئت يبقى في قوله طلق
من نسائي من شئت كان على الخلاف لانه ما وصفه بوصف عام باب الحلف بالطلاق
شرط صحة الملك او الاضافة الى الملك فلا تطلق اجنبية قال لها ان كلمتك فانت كذا فنكحها فكلمها وفي نسخة
صدر الشريعة ان نكحها فكلمها لم يقع لان اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملك لان الجزاء

7 عام جي ... المستشهد به

لا بد ان يكون غالب الوقوع ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة وكونه غالب الوجود باحد امرين ولا اضافة
الى سبب الملك كالتزوج كالاضافة الى الملك فان قال الاجنبية ان كلمتك فانت طالق ثم تزوجها فكلمها لم تطلق لان
الحالف ليس بمالك وما اضافه الى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما قوله ونطلق بعد الشرط ان قال لزوجته ان كلمتك فانت طالق
ونطلق عطف على قوله لا تطلق يعني اذا كان شرط صحة التعليق ما قلنا فنطلق بعد الشرط ان قال اي لو قال ان كلمتك فانت
طالق لزوجته ثم طلقها وهذا بالاجماع لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاؤه الى وقت الشرط لان الاصل في كل ثابت
استمراره خصوصا في النكاح الذي هو عقد عمر فيصح يمينا عندنا لان التعليق معلق عندنا فيكون يمينا او ايقاعا عنده
فان عنده كونها طالقا معلق لا التعليق فكان في الحال ايقاعا ولكنه لم يثبت حكمه في الحال قوله وفان للاجنبية ان
نكحتك فانت طالق فنكحها وقال الشافعي لا تطلق لقوله عم لا طلاق قبل النكاح والمراد منه نفي التعليق لا نفي
التنجيز لان ذا الامر على احد ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحته قيام الملك في
الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع من ايجاد الشرط وهو قائم بالمتصرف
والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما قوله والفاظ الشرط ان واذا واذا ما
وكل وكلما ومتى ومتى ما ذكر الالفاظ ليشمل الكل لان بعضها اسم وبعضها حرف وانما سمي هذه الالفاظ شرطا لان
الشرط هو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها فسميت هذه الالفاظ به لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث
اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الافعال لا الاسماء كالنحاة مع الخطر فيها والاصل في الشرط
ان لان الشرط المحض وليس فيها معنى الوقت وما وراءها ملحق بها لما فيها من معنى الشرط واذا يصلح للوقت والشرط
على السواء كما ذكرنا ومتى اسم للوقت المبهم ولزم في باب المجازات مثل ان لكن مع قيام الوقت وكل للاحاطة
على سبيل الافراد وهي وان كانت تدخل الاسماء لكنها جعلت من جملة الفاظ الشرط لان الفعل يلازم الاسم الذي
يدخل عليه مثل كل امرأة اتزوجها او كل عبد اشتريه واما كلما فتقتضي عموم الافعال قصدا وعموم الاسماء ضمنا
على عكس كلمة كل قوله وفيها تنحل اليمين اذا وجد الشرط مرة الا في كلما فانه تنحل بعد الثلث المراد بانحلال
اليمين بطلان اليمين ببطلان التعليق اي وفي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انتهت اليمين لانها لا تقتضي العموم
والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلما فان اليمين تنحل فيها بعد وقوع
الطلقات الثلث لانها تقتضي عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الآية ومن ضرورة التعميم
تكرارها على بقي من الجزاء قوله فلا يقع ان نكحها بعد زوج آخر الا اذا دخلت على التزوج نحو كلما تزوجتك فانت
طالق لانه يحنث بكل مرة ولو بعد زوج آخر يعني وتكرر الشرط وهو اذا دخلت على الدخول بان قال كلما دخلت الدار فانت طالق
طالق لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات في هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط فيفوت بفوت
احدهما ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق يحنث بكل مرة وان كان بعد زوج آخر لان
انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وذلك غير محصور قوله وزوال الملك لا يبطل اليمين فتنحل
بعد الشرط مطلقا اي سواء وجد الشرط في الملك او في غيره وشرط للطلاق الملك يعني ان زوال الملك بان طلقها واحدة

اي وتطلق بعد وجود الشرط اذا قال الاجنبية ان نكحتك فانت طالق فنكحها ٢

بالمتصرف

تعميم

٢ الشرط

٧ فلا يقع الطلاق ان نكحها بعد زوج آخر

اوغشين

او تنتهي لا يبطل اليمين لانه لم يوجد الشرط فكان باقيا والجزاء باق لبقاء محله لان الثلث لم يوجد فيبقى اليمين
ثم ان وجد الشرط في الملك انحلت اليمين بان قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت وهي امرأته
انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لما مر
ان بقاء اليمين بالشرط والجزاء وان وجد في غير الملك انحلت اليمين بان قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق فطلقها قبل وجود الشرط ومضت العدة ثم دخلت الدار انحل اليمين لوجود الشرط واليمين
متعلقة به ولم يقع شيء لبطلان المحلية قوله وان اختلفا في وجود الشرط فالقول له الا اذا برهنت اي وان اختلف
الزوجان في وجود الشرط فالقول للزوج لانه متمسك بالظاهر اذ الاصل عدم الشرط والقول لمن يتمسك
بالاصل لان الظاهر شاهد له ولانه ينكر وقوع الطلاق وهي تدعيه والقول للمنكر الا ان يقيم المرأة
البينة لانها نورت دعواها بالحجة قوله وفي شرط لا يعلم الا منها صدقت في حقها خاصة في ان حضت فانت
طالق وفلانة وان كنت تحبيني الخ فانت كذا وعبده حر فحضت واحبته طلقت هي فقط اي اذا كان الشرط
لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها لا في حق غيرها وذلك مثل ان يقول ان حضت فانت
طالق وفلانة فقالت قد حضت طلقت هي ولم تطلق فلانة والقياس ان لا يقع الطلاق عليها بقولها لانها
تدعي شرط الحنث على الزوج وهو وقوع الطلاق وهو منكر فيكون القول له بلا بد من حجة كما لو علق طلاقها بدخولها
الدار وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كما قبل في حق العدة اذا
اخبرت بانقضائها بالحيض في مدة يتصور انقضاؤها فيها فلها حق بطلان حقه في الرجعة وفي حق عدتها اذا اخبرت برؤية
الدم وفي حق حل الوطء اذا اخبرت بانقطاع الدم لكنها شاهدة في حق غيرها بل هي متهمة فلا يقبل قولها في حقها
هذا انما اذا كذبها الزوج في قولها حضت واما اذا صدقها يقع الطلاق عليهما جميعا كذا في شرح الطحاوي وكذا لو قال
ان كنت تحبين ان يعذبك الله بنار جهنم فانت طالق وعبدي حر فقالت احبه او قال ان كنت تحبيني فانت طالق
وهذه معك فقالت احب طلقت هي ولم يعتق العبد ولا تطلق صاحبتها لما بينا فان قيل تيقنا بكذبها لان محبة
العذاب امر يأباه العقل قلنا احتمال الصدق فيه ثابت فقد يبلغ ضيق الصدر وقلة الصبر وسوء الحال درجة
تحب الانسان فيها الموت فجاز ان تحملها شدة بغضها اياه على ايثار العذاب على صحبته قوله وفي ان حضت يحكم بالجزاء
بعد الدم ثلاثة ايام من اوله اي من اول الدم يعني اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى
يستمر ثلاثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا تمت ثلاثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه
بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء حتى لو لم يكن مدخولا بها فتزوجت بزوج آخر بعد الرؤية قبل
التمادي ثم تمادي بها الدم كان النكاح صحيحا ولو قال ان حضت فعبدي حر والمسألة بحالها كان العبد حرا من حين رأت الدم حتى
كان الاكتساب للعبد قوله وفي ان حضت حيضة لا يقع حتى تطهر يعني اذا ~~قال ان حضت حيضة لا يقع حتى تطهر~~ يعني اذا قال
لها ان حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها وكمالها بانتهائها وذلك

٧ عذابه ١

بالطهر لان التغير ينتهي بضده ولهذا حمل على الحيضة الكاملة في حديث الاستبراء وهو قوله عم الا لا توطاء
الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة قوله في ان صمت يوما فانت طالق تطلق حين غربت من يوم صامت
بخلاف ان صمت ان لو قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذي يصوم لان اليوم اسم لبياض النهار
النهار اذا قرن بفعل ممتد والصوم ممتد فكان المراد صوما يستغرق تمام البياض للنهار وتمامه بغروب الشمس بخلافه
ما اذا صمت لانه لم يتقدر بمعيار وقد وجد الصوم بركنه وهو الامساك عن المفطرات نهارا وشرطه وهو النية والاهلية
قوله ولو علق طلقة بولادة ذكر وطلقتين بالانثى بان قال اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية
فانت طالق ثنتين فولدتهما اي غلاما وجارية ولم يدر الاول طلقت واحدة ~~واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين~~
قضاء وثنتين تنزها وانقضت العدة اي بوضع الحمل الثاني والمراد بالتنزه التباعد عن الشبهة وعما هو في
مظان الحرمة وهذا لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا يقع اخرى لانه حال
انقضاء العدة والطلاق لا يقع مع انقضاء العدة لانه حال الزوال والمزيل لا يعمل حال الزوال ولو ولدت الجارية اولا
وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لم يقع شيء آخر بما ذكرنا انه حال انقضاء العدة
فاذا في حال يقع واحدة وفي حال يقع ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاولى ان ياخذ بالثنتين تنزها واحتياطا لأنها
لاحتمال وقوعهما حتى لو طلق واحدة قبل ذلك واراد ان يتزوجها قبل زوج آخر فالاحوط ان لا يتزوجها
لجواز ان يكون ولادة الجارية اولا ووقعت عليها تطليقتان والعدة منقضية بيقين لما بينا قوله
ولو علق الثلث بشيئين يقع ان وجدا في الملك او الاول في غيره والآخر فيه ولا يقع ان وجدا لا في الملك
او الاول فيه والثاني في غيره وفي نسخة صدر الشريعة ولو علق الطلاق بشيئين يقع ان وجد الثاني في الملك
والا فلا ثم قال الشارح قوله ان وجد الثاني في الملك يشمل ما اذا وجدا في الملك او وجد الثاني فقط في الملك
وقوله والا فلا يشمل ما اذا لم يوجد شيء منهما في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني اي لو قال
لها ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثا فهذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان وجد الشرطان
في الملك فيقع الطلقات الثلث بالاجماع او وجد الشرط الاول في ٧ الملك والثاني في الملك فيقع عندنا ٧ غيره
خلافا لزفر هو اعتبر الشرط الاول بالثاني لاستوائهما في توقف الجزاء عليهما فصار كشرط واحد واعتبره بالعلة
اذا كانت ذات وصفين ثم الملك شرط عند وجود الثاني فكذلك عند الاول ولنا ان صحة الكلام باهلية
المتكلم الا ان الملك يشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فيصح اليمين وعند
تمام الشرط لينزل الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك وفيما بين ذلك الحال حال بقاء اليمين فيستغنى عن قيام
الملك اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة او وجدا في غير الملك فلا يقع الطلاق بالاجماع لعدم المحلية والجزاء
لا ينزل في غير الملك او وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع بالاجماع ايضا لان الجز. او هو
الطلاق لا يقع في غير الملك قوله والتنجيز يبطل التعليق اي تنجيز الثلث اي ايقاعه في الحال يبطل تعليق

الثلث

الثلث فلو علق الثلث بشرط ثم نجزها وفي نسخة صدر الشريعة فلو علق الطلاق بشرط ثم نجز الثلث ثم عاد اليه بعد
التحليل ثم وجد الشرط لا يقع شيء يعني اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا فتزوجت
غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء وقال زفر يقع الثلث لان المعلق بالشرط ثلث تطليقات
مطلقا لا طلقات الملك وقد بقي احتمال وقوعها بنكاح ثانيا بعد تزوجها بزوج آخر فيبقى اليمين واذا بقي اليمين
نزل الجزاء عند الشرط لان الشرط وجد في الملك بعد صحة اليمين وتخلل زوال الملك لا يخل كما قال لعبده ان دخلت
الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه ثم دخل الدار عتق وكيف يبطل التعليق التنجيز وما صادفه التنجيز غير
ما صادفه التعليق لان ما صادفه التنجيز طلاق وما صادفه التعليق سيصير طلاقا ولنا ان الجزاء طلقات
هذا الملك لانها هي المانعة لان الظاهر عدم ما يحدث واليمين تعقد للمنع او الحمل واذا كان الجزاء ما ذكرنا
وقد فات بتنجيز الثلث المبطل للمحلية فلا يبقى اليمين بخلاف ما اذا ابانها بما دون الثلث لان الجزاء باق
لبقاء محله وذلك لان المحلية باعتبار صفة الحل وهي قائمة فيبقى اليمين قوله ومن علق الثلث بوطئ زوجته
فاولج اي حشفته حتى التقى الختانان ولبث فلا عقر عليه وكذا لو علق عتق امته بوطئها ولم يصر مراجعا به
في الرجعي فلو نزع ثم اولج يجب العقر وكان رجعة يعني اذا قال لامرأته اذا جامعتك فانت طالق ثلثا فجامعها
فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه العقر وهو مهر المثل وقيل هو مقدار اجرة الوطئ لو كان الزنا حلالا
٧ حرة أ وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت ٧ وان اخرجه ثم ادخله وجب عليه العقر وعن ابي يوسف انه اوجب العقر
في اللبث ايضا لوجود الجماع معنى بعد ثبوت الطلقات الثلث والحرية اذ معنى الجماع حصول الالتذاذ بمماسة
الفرجين فقد وجد الا انه لا يجب الحد لان المقصود واحد وهو قضاء الشهوة فكان الجماع واحدا من وجه واذ غير
موجب للحد فامتنع الحد فوجب العقر اذ البضع المحترم لا ينفك عن الايجاب الا بمال جابرا او بحد زاجر وجه ظاهر
الرواية ان الجماع ادخال الفرج في الفرج ولم يوجد ذلك بعد الطلقات والعتق لان الادخال لا دوام
له حتى يكون له دوام حكم الابتداء ولهذا لو قال اذا دخلت دابتي في الاصطبل فكذا او كان دابته فيه فامسكها
فيه لا يحنث بخلاف ما اذا اخرجه ثم اولج لانه وجد ادخال بعد الطلقات والحرية الا انه لم يجب الحد لشبهة الاتحاد
نظرا الى اتحاد المجلس والمقصود وهو قضاء الشهوة واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطئ لا يخلو عن احدهما ولو كان
الطلاق رجعيا فلبث ساعة صار مراجعا عند ابي يوسف لوجود المس وهو القياس وعند محمد لا يصير مراجعا لان
الدوام ليس بتعرض للبضع ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع قوله ولو قال انت طالق ان
شاء الله متصلا او ماتت قبل ان شاء الله لم يقع ولو مات هو يقع يعني اذا قال لامرأته انت طالق ان شاء الله
متصلا لم يقع الطلاق لقوله عم من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله متصلا به لا حنث عليه ولانه اتى بصورة
الشرط لا بحقيقته لان الشرط عبارة عن معدوم على خطر الوجود ومشيئة الله تعالى حقيقة ثابتة بالوقوع او بعدمه فيكون
تعليقا من هذا الوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لا يعلم هنا فيكون اعداما من الاصل ولهذا يشترط ان يكون

متصلاً به بمنزلة سائر الشروط ولو سكت ثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء ابطالاً للاول وذكر الشرط بعده رجوعاً
عن الاول وكذا لو ذكر اذا ماتت قبل قوله ان شاء الله لا يقع الطلاق لان قوله ان شاء الله يخرج الكلام من ان يكون ايجاباً والموت
ينافي الوجوب دون المبطل وهذا لان الموجب يستدعي المحل والموت ينافي المحلية فينافي الايجاب اما المبطل فيستدعي صحة
صحة الايجاب وهو قائم بالزوج فالموت لا ينافيه بل يلائمه الابطال بخلاف ما اذا مات الزوج بعد قوله انت طالق
قبل قوله ان شاء الله حيث يقع الطلاق لانه لم يتصل به الاستثناء وارادته الاستثناء انما يعلم منها اذا قال قبل ذلك
اني احلف ازاني وطلقني وقال صدر الشريعة لو قال انت طالق واخذ في التكلم بان شاء الله فمات قبل تمامه قوله
وفي انت طالق ثلاثا الا ثنتين تقع واحدة وفي الا واحدة ثنتان يعني اذا قال انت طالق ثلاثا الا ثنتين طلقت
واحدة وان قال الا واحدة طلقت ثنتين والاصل ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا هو الصحيح ومعناه
انه تكلم بالمستثنى منه اذ لا فرق بين القائل لفلان علي درهم وبين قوله لفلان علي عشرة الا تسعة فيصح استثناء
البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده ولا يصح استثناء الكل من الكل لانه لا يبقى بعده شيء ليصير متكلماً به وصارفا
للفظ اليه والغاء الكل موصولاً به كما ذكرنا من قبل اذا ثبت هذا ففي الفصل الاول المستثنى منه واحدة فيقع واحدة
وفي الفصل الثاني ثنتان فيقعان ولو قال الا ثلاثا يقع الثلث لانه استثنى الكل من الكل فلم يصح الاستثناء باب

طلاق المريض المريض الذي يصير فارا بالطلاق هو من لا يصح تبرعه الا من الثلث من غالب حاله الهلاك
لمرض او غيره فمن اضناه مرض وعجز عن اقامة مصالحه خارج البيت وقدر فيه ومن بارز رجلا او قدم ليقتل
لقصاص او رجم مريض فلو ابان زوجته وهو كذلك ومات بذلك السبب او بغيره ورثت قوله فمن اضناه مرض مبتداء
وخبره ما يجيء بعده وهو قوله مريض اي فحكمه حكم مريض مرض الموت اعلم ان حد المريض الذي يكون فارا بالطلاق
ولا يصح تبرعه الا من الثلث من كان غالب حاله الهلاك بمرض لانه ح يتعلق حقها بماله فلا ابانة في هذه الحالة
ابطال حقها وكذلك يتعلق حق الورثة بماله فلا يصح ابطال حقهم بان يتبرع باكثر من الثلث فمن اضناه
مرض وعجز عن اقامة مصالحه خارج البيت وقدر على اقامة مصالحه في البيت كالمشي الى الخلاء والتوضي
بنفسه فهو مريض عند البخاريين وعند البلخيين هو كالصحيح واختار صاحب الكافي قول البلخيين
حيث قال فيه والصحيح والصحيح انه اذا امكنه القيام بحوائجه في البيت ولا يمكنه القيام خارج البيت لا يكون
مريضا مرض الموت وقيل ان لا يقدر على المشي الا ان يتهادى بين اثنين وقيل ان لا يقدر على صب الماء
من كوز الى كوز وعن ابي يوسف انه ان خرج الى الصلوة فصحيح وقيل ان لا يقوم الا بشدة وقيل ان لا يقوم الا
ان يقيمه انسان وقيل ان لا يقدر ان يصلي قائما وقيل اذا كان يخطو ثلث خطوات من غير ان يستعين باحد
فهو صحيح حكما في حق التصرفات وهو ضعيف فان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف والمراة اذا كانت
بحيث لا يمكنها القيام للصعود على السطح كانت مريضة مرض الموت والافلا والمقعد والمفلوج والمسلول كالصحيح
لانه قد يعيش فيه كثيرا قال ابن سلمة الا ان لا يرجى برؤه بالتداوي وقال الفقيه ابو الليث الا ان يكون مرضه يزداد

أبداً

لانه يعود

ح كان

أبداً فان كان يزداد وينتقص ان مات بعد ذلك بسنة فكالصحيح فان مات قبل سنة فمريض وذكر الناطفي تصرفات المسلول
كسائر المرضى الا ان يتطاول وقدر اصحابنا التطاول بالسنة فاذا بقي على هذه العلة سنة فتصرفه كتصرفه
حال صحته وذكر الحلواني عن محمد اذا دام على حاله سنة فله حكم الصحيح واختلفوا في تفسير الطلق قبل الوجع الذي
لا يسكن حتى يموت او يلد وقيل وان سكن لان الوجع يسكن تارة ويهيج اخرى والاول اوجه وحد المرض الذي
يبيح التوكيل بالخصومة ان لا يقدر على المشي بقدمه ولو كان لا يقدر ولكن يحمل على الدابة او على ظهر انسان فان كان يزداد
مرضه بذلك يباح التوكيل وان لم يزدد اختلفوا وقد ثبت حكم الفرار بها موت مع المرض في نفس الهلاك الغالب وقالوا
معي قول او غيره وما يكون الغالب فيه السلامة لا يثبت به حكم الفرار في المبسوط والحاصل ان المريض مشرف
على الهلاك وكل سبب يعترض مما يكون الغالب فيه الهلاك فهو بمنزلة المرض وما يكون الغالب فيه السلامة وقد
يخاف منه الهلاك ايضا لا يجعل بمنزلة المرض فمن بارز رجلا او قدم ليقتل في قصاص او رجم او انكسرت السفينة
فبقي على لوح او تلاطمت الامواج واشتد الريح او وقع في فم سبع فهو بمنزلة المريض مرض الموت فلو ابان زوجته
وهو كذلك ان مريض او مبارز او مقدم ليقتل ومات بذلك السبب او بسبب آخر وهي في العدة ترث واعلم
ان امراة الفار ترث استحسانا اذا مات وهي في العدة بان جعل البينونة الواقعة معدومة حكما دفعا للظلم كما
جعلت الزانية الموجودة معدومة بالقتل وانما يثبت صفة العدوان في الفرقة اذا تعلق حقها بماله وانما يتعلق حقها
اذا ثبت سبب الموت وقد ثبت لما بينا فصار الزوج بتطليقها مبطلا حقها فلا يجوز قوله ومات بذلك السبب او بغيره
دليل على انه لا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل او مات بغير
ذلك المرض لان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب آخر دل على انه ليس بمرض الموت فلم يتعلق حقها بماله ٢
فصار كما لو طلقها بصحة الا يرى ان المقضي عليه بالقصاص اذا قتله غير من له القصاص يجب احكام القتل في حق القاتل
لا المستحق فعلهم بهذا السبب فيبقى في غير هذا السبب فنقول ما قلنا الموت اتصل بمرضه حيث لم يصح حتى مات وقد يكون
للموت سببان فلم يتيقن به انه مرضه لم يكن مرض الموت وان حقها لم يكن ثابتا في ماله وان ثباته بالفرار وقد تحقق
وكذا الخلاف فيمن بارز او قدم ليقتل فعندنا لا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر وعنده
لا يرث اذا مات بسبب آخر قوله وكذا المبانة رجعية طلقت ثلاثا يعني اذا قالت المراة لزوجها طلقني تطليقة رجعية
وطلقها ثلاثا ورثته لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم يكن سؤالها رضيه ببطلان حقها قوله ومبانة قبلت ابن
زوجها يعني اذا ابانها في مرض الموت فطاوعت ابن زوجها في الجماع او في القبلة ورثت لانها بالمطاوعة ما ابطلت
اهلية الارث لان المحرمية لا ينافي الارث وهو الباقي لان النكاح في هذه الحالة في استحقاق الارث
فيكون الباقي هو الارث او سبب الارث فان قيل ينبغي ان لا يرث لانا جعلنا النكاح باقيا حكما في حق
الارث والنكاح الباقي حقيقة يبطل بالمحرمية فهذا احق وصار كما لو طاوعت ابن زوجها قبل الطلاق
تلك المحرمية يبطل بها الارث بسبب بطلان النكاح مضافا اليها ولم يوجد لان النكاح قد بطل بالثلث ولما بطل

قلنا

٢ غير انه لم يصح فلها الميراث وقال عيسى ابان لا ارث لها
اذا قتل او لم يمت من ذلك المرض او مات بمرض غير ذلك
المرض

بالثلث وانما بقي في حق الارث خاصة فما لا ينافي الارث لا يظهر منافيا في حق ما يثبت في الارث خاصة وبالمطاوعة
في حال قيام النكاح تقع الفرقة مضافة اليها فلا يجب بقاء النكاح في حق الاستحقاق نظرا لها لرضاها بابطال السبب
قوله ومن لاعنها في مرضه او آلى منها مريضا يعني اذا قذف امرأته وهو صحيح ولاعن في المرض وفرق بينهما ثم مات وهي
في العدة ورثت وقال محمد لا ترث وان كان القذف في مرض ورثت في قولهم جميعا له ان الطلاق انما يقع بلعانها
لانه آخر اللعانين فكان آخر المواريث فان قيل لا كذلك لان الفرقة انما تقع بقضاء القاضي عندنا فكان القضاء
آخر للتداوين قلنا اللعان شهادة عندنا على ما يأتي والحكم ابدا يثبت بالشهادة لا بالقضاء ولئن كان الفرقة
وان كانت تقع بلعانها الا انها مضطرة في ذلك لاستدفاع العار عن نفسها وقد ذكرنا انها اذا باشرت الشرط
عن اضطرار لا تحرم الميراث كذا في الفوائد الظهيرية وان آلى وهو صحيح فبانت بالايلاء وهو مريض لم ترث
لان البينونة تضاف الى الايلاء وقد وجد الايلاء في الصحة ولم يصنع الزوج في المرض شيئا فيجعله علة او شرطا
فان قيل هو متمكن من ابطال الايلاء بالفيء في المرض فاذا لم يبطل صار كانه انشأ الايلاء في المرض ولو كان
يرث فكذلك ههنا فكان نظير من وكل وكيلا في صحته بالطلاق فطلق الوكيل في المرض كان فارا لانه كان متمكنا
من العزل فاذا لم يعزل جعل كانه انشأ كذلك ههنا قلنا الفرق بينهما ثابت وهو انه لا يمكنه ابطال الايلاء الا
بضرر يلزمه فلم يكن متمكنا مطلقا بخلاف مسئلة الوكالة كذا ذكره الامام قاضي خان وان كان الايلاء ايضا في المرض
ورثت وهو مسئلة الكتاب لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق
بمجيء الوقت فصار كانه قال اذا مضت اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق ولو علق الطلاق في صحته بامر سماوي ووجد
الشرط في المرض لا يكون فارا وان كان التعليق في مرضه يكون فارا فكذلك ههنا قوله ومن اقام بها خارج البيت مشتكيا
او حم قوله ومن اقام بها في محل الرفع بانه مبتدأ وخبره فصحيح اه ومن اقام بها على خارج البيت لا يكون فارا وان كان
مشتكيا او حم لان الانسان قلما يخلو عنه فان الاشتكاء الرجل اذا مرض وحم الرجل من الحمى نحو جمهم قوله ومن هو محصور
او في صف القتال او حبس لقصاص او رجم فصحيح اي فهو في حكم الصحيح ان طلقت اي طلاقا بائنا وهو كذلك اي على الحالة التي
كان هو عليها لا ترث اعلم ان من كان الغالب في حاله السلامة فهو في حكم الصحيح فلا يكون فارا كمن كان محصورا او في صف القتال الغائب
او محبوسا لقصاص او رجم او نازلا في مسبعة او راكب سفينة فان الغالب من حالهم السلامة اذ الحصن لدفع باس العدو وكذا
المنعة وهو يتخلص عن الحبس المسبعة بنوع من الحيل قوله وكذا المختلعة ومخيرة اختارت نفسها ومن طلقت ثلاثا بامرها
او لا بامرها ثم صح يعني اذا اختلعت المرأة من الزوج او قال لها زوجها اختاري فاختارت نفسها او طلقها ثلاثا بامرها ثم
مات وهي في العدة لم ترث لانها رضيت بابطال حقها اما في الخلع فقد باشرت الشرط واما في الاختيار فقد باشرت العلة
واما في المسئلة الاخيرة فلان الارث انما يجب لكونه متعديا ولا تعدي مع الرضا فيبطل حكم الفار من كل وجه ولو طلقها ثلاثا بغير امرها ل
وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفر ترث لانه قصد الفرار حين اوقع في المرض وقد مات وهي في العدة ولكنا نقول المرض
اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لا حق يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا قوله ولو تصادق

الزوجان

الزوجان على انه طلقها في الصحة ومضى العدة ثم اقر لها بدين او اوصى بشيء فلها الاقل منه ومن الارث ولو طلقت ثلاثا بامرها
في مرضه ثم اقر او اوصى يعني اذا قال لها في مرضه قد كنت طلقتك ثلاثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ثم اقر لها بدين او
اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الارث عند ابي حنيفة وقالا يجوز اقراره ووصيته وان طلقها ثلاثا
في مرضه بامرها ثم اقر لها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الارث عندهم وعند زفر لها جميع ما اوصى وما
اقر لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية وجه قولهما في المسئلة الاولى انهما لما تصادقا على الطلاق
وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه فانعدمت التهمة الا يرى انه تقبل شهادته لها ويجوز وضع الزكوة فيها
بخلاف المسئلة الثانية لان العدة باقية وهي سبب التهمة ايثار الزوج على سائر الورثة بزيادة نصيبها والحكم يدور
عدم صحة الاقرار والوصية يدار على دليل التهمة وهو قيام العدة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة في المسئلة الاولى
ولابي حنيفة في المسئلتين ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها
والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج بمال زيادة على ميراثها وهذه التهمة في
الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصححناه ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والتزوج بالاخت والشهادة
ثلاثة فلا تهمة في حق هذه الاحكام واعلم ان حرف من في قوله الاقل منه ومن الارث ليست صلة لافعل التفضيل اذ لو كان يجب ان يكون
الواجب اقل من كل واحد منهما وليس كذلك بل حرف من للبيان وافعل التفضيل مستعمل باللام فيجب ان يقال او من الارث لانه
لما قال الاقل يبقى الاقل باحدهما وصلة الاقل محذوف وهو من الآخر اي فلها احدهما الذي هو اقل من الآخر فيكون الواو
بمعنى او ويكون الواو على معناها لكن لا يراد به المجموع بل يراد الاقل الذي هو الارث تارة والموصى به اخرى فيكون الواو للجمع
وهو ان الاقلية ثابتة لكن بحسب ما بين كذا قاله صدر الشريعة قوله ولو علق الثلث بشرط ووجد في مرضه ان علقه بمجيء وقت
او فعل اجنبي ترث الا اذا علق في صحته وان علق بفعل نفسه ترث سواء كان التعليق في مرضه او لا والفعل لا بد منه او لا
كالكلام مع الاجنبي او لا بد منه كاكل الطعام وصلوة الظهر وكلام الابوين وان علق بفعلها فان كانا في مرضه
والفعل لا بد لها منه ترث وان لم يكن لها بد ترث وان كان في صحته لا ترث الا فيما لا بد لها منه عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر
اعلم انه اذا قال المريض لامرأته اذا جاء رأس الشهر او اذا صلى فلان الظهر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق ثلاثا ووجدت
هذه الاشياء والزوج مريض ترث وكذا اذا قال اذا دخلت الدار ترث وان كان التعليق والشرط في المرض وان كان القول
في الصحة لم ترث في الكل وان وجدت هذه الاشياء في المرض وهذه المسئلة على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء الوقت او
بفعل الاجنبي او بفعل نفسه او بفعل المرأة وكل وجه على وجهين اما ان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او
كلاهما في المرض اما اذا علق بمجيء الوقت بان قال اذا جاء رجب فانت طالق او بفعل اجنبي بان قال اذا دخل فلان
الدار او صلى فلان الظهر فان كان التعليق والشرط في المرض ورثت لان القصد الى الفرار قد تحقق بمباشرة التعليق
في حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط
ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا في المرض ولنا ان القصد الى الفرار لم يوجد منه لانه حين علق
لم يكن لها حق في ماله ولم يوجد منه صنع بعد ذلك في وجود الشرط والتعليق انما يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا

ولا عدوان بلا قصد وان علق بفعل نفسه صار فارا فترث سواء كان التعليق والشرط في مرضه او التعليق في صحته والفعل مما له منه بد او لا بد له منه اما اذا كانا في المرض فظاهر وكذا اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لانه صار قاصدا ابطال حقها بمباشرة الشرط وانه لم يكن قاصدا بالتعليق لان للشرط شبها بالعلة لان الوجود عنده فصار مبطلا حقها في وجه ومهو من باب الظلم فيرد عليه قصده كما يرد قصد بقية وسواء كان للنفس منه بد او لا اما اذا كان له منه بد ككلام زيد ونحوه فظاهر وكذا ان لم يكن له منه بد كالطعام وصلوة الظهر وكلام الابوين وقيام وقعود لانه ان لم يكن له بد من فعل الشرط فقد كان له من التعليق الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها ولان هذا الاضطرار جاء منه حيث علق طلاقها بما لا بد منه فسقط اعتباره وان علق بفعلها فان كان التعليق والشرط في مرضه والفعل مما لا بد منه لا ترث لانها بمباشرة الشرط صارت راضية اذ الوجود مضاف الى الشرط فكان الرضا بالشرط رضا بالمشروط وان كان الفعل لا بد لها منه فانها ترث لانه لا يقصد ابطال حقها بالتعليق السابق لانه صار مطلقا لها ابانة وهي مضطرة الى ايجاد هذا الشرط لما لها من العتاب والامتناع منه من خوف الهلاك في الدنيا في ترك الاكل او في العقبى في الصلوة والصيام فلا تصير بالاقدام عليه راضية بسقوط حقها اذ الرضا عبارة عن امتلاء الاختيار فلا يجتمع مع الاضطرار وان كان التعليق في صحته ان كان الفعل مما لها منه بد فلا شك انها لا ترث وان كان مما لا بد لها منه فانها ترث عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر لم ترث لانه حين علق لم يكن حقها متعلقا بماله فلم يتهم بالقصد الى الفرار وحين وجد لم يوجد منه صنع وهما انها مضطرة في المباشرة من قبل الزوج فينتقل الفعل اليه كانها آلة له كما في الاكراه **قوله** وفي الرجعي ترث في الاحوال كلها يعني ان الطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الاحوال سواء كان الطلاق بسؤالها او بغير سؤالها وسواء كان التعليق بفعلها او بفعله وسواء كان الفعل مما لها منه بد او لم يكن لما بينا ان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح حتى يحل الوطء فكان السبب قائما **قوله** وحقق ارثها موته في عدتها اي حقق ارث المراة في جميع ما ذكرنا انما ترث بموت الزوج في عدتها فاما اذا مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها وقال ابن ابي ليلى ترث في الوجهين لان الزوجية قد بطلت بالطلاق البائن او الثلاث ووجب الارث ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولهذا التزوج يجب ارثها او هو موته لثبوت حق الارث في ماله ولهذا يمنع من التبرع فيما زاد على الثلث والزوج قصد ابطال سببه فيرد عليه قصده بتاخيره الى انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امكن تاخيره الى انقضاء العدة لان النكاح باق في العدة في حق بعض الآثار فجاز ان يبقى في حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امكان لان الارث يعتمد النكاح من كل وجه او من وجه وبعد الانقضاء لم يوجد شيء منهما **باب الرجعة** هي استدامة الملك القائم في العدة لا بعد ما طلق دون ثلث وان لم تنقض اذا طلق الرجل امراته الحرة تطليقة رجعية او تطليقتين او طلق امراته الامة تطليقة فله ان يراجعها في عدتها رضيت بذلك او لم ترض لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف من غير فصل ولقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اي ازواجهن اولى برجعتهن في حق اذا ارادوا الرجعة وان ابت المراة لانه احق منها فالآية تدل على شرعية الرجعة وشرطية العدة اذ بعد الزوال لا يبقى النكاح فلا يبقى بعلا وعدم شرطية رضاها وقال الله تعالى فامسكوهن بمعروف والامساك عبارة عن الاستدامة لكلام العام لا عن اعادة الزائل فيدل على شرعية الرجعة وشرطية بقاء العدة لان الاستدامة انما تتحقق ما دامت العدة باقية اذ الملك باق في العدة زائل بعد انقضائها وعدم شرطية رضاها لان الامر مطلق فيشمل

حتما

ان الزوجية

او لم ترض

از واجهن

القادير

القادير **قوله** بنحو راجعتك وبوطئها ومسها بشهوة ونظره الى فرجها بشهوة اعلم ان الرجعة تارة تثبت بالصريح منها مثل ان يقول راجعتك او راجعت امراتي ولا خلاف فيه لاحد وطورا تثبت بما ليس بموضوع لها بان يطاها او يقبلها بشهوة او يمسها بشهوة او ينظر الى فرجها الداخل بشهوة وقال الشافعي لا تصح الرجعة الا بالقول الا اذا قدر على القول بان لا يكون اخرس او معتقل اللسان وهذا بناء على ان الرجعة عندنا استدامة الملك ورفع الخلل الواقع في الملك فلا يكون بالقول كاصل النكاح والوطء قبل الرجعة حرام فلا يكون سببا للحل كما هو اصله وعندنا بالرجعة استدامة الملك والفعل المختص بالملك يدل على استدامة الملك كالقول وهو نظير التي في الايلاء فانه شرع للمزيل حتى ان يعمل عند انقضاء المدة وذا يحصل بالجماع وكذا اذا باع امته على انه بالخيار ثم وطئها صار مستبقيا بالوطء للملك كذا هنا لان الخيار ثبت لنا شرعا ليتدارك ما فرط منه ويتلافى ما فات عنه وهو يثبت جعلا ولا بد ان يكون الفعل الدليل دلالة على الاستدامة مختصا بالنكاح فان قيل لا نسلم ان هذه الافاعيل مختصة بالنكاح لانها توجد في الامة المملوكة ايضا قلنا ان الملك هو المقصود في الامة وهذه الافاعيل تابعة في حق المملوكة والتابع معدوم حكما بخلاف المس والنظر بغير شهوة لانه قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب والخاتنة وان هو في الزنا اذا احتاج الى تحمل الشهادة والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج يساكنها في العدة فلو كان رجعة لطلقها فيطول العدة عليها **قوله** ويندب اشهاده على الرجعة اذا اشهد على الرجعة شاهدين كان مستحبا وقال الشافعي في القديم هو شرط لا يصح الرجعة بدونه وهو قول مالك وقال في الجديد وهو الصحيح من مذهبه ان الاشهاد ليس بشرط وجه القديم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم عقيب ذكر الرجعة والامر للوجوب ولنا ان النصوص المقتضية للرجعة مطلقة عن قيد الاشهاد ولان الرجعة استدامة النكاح والشهادة ليست بشرط حال البقاء كما في الفيء في الايلاء والاستحباب للتحرز عن التجاحد والامر محمول عليه الا ترى انه قرن الرجعة بالمفارقة في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف والاشهاد في المفارقة مستحب فكذا في المراجعة وهذا اولى من حمله على الوجوب توفيقا بينه وبين النصوص المطلقة **قوله** واعلامها بها اي يستحب للزوج اذا راجعها ان يعلمها براجعتها كيلا تقع في المعصية فانها ربما تتزوج بعد العدة بناء على زعمها ان زوجها لم يراجعها فيقع في المحظور والزوج هو الذي اوقعها في ذلك فيكون مسيئا **قوله** وان لا يدخل عليها حتى يؤذنها ان لم يقصد رجعتها لانها ربما تكون متجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فيطول العدة عليها وذا اضرار بها **قوله** ولو ادعى بعد العدة الرجعة فيها وصدقته فهي رجعة وان كذبته فلا ولا يمين عليها عند ابي حنيفة يعني اذا انقضت العدة فقال كنت راجعتك في العدة فان صدقته في ذلك صحت الرجعة لانه اخبر بما لا يملك انشاءه الآن فكان متهما في اخباره فاذا صدقته في ذلك ~~صحت الرجعة لانه اخبر بما~~ ارتفعت التهمة وان كذبته بقيت التهمة فلم يرتفع الا ببينة ولا يمين عليها عند ابي حنيفة وعندهما عليها اليمين لانه استحلاف في الرجعة وهي من الاشياء الستة المعروفة **قوله** فان قال راجعتك فقالت مضت عدتي فلا رجعة لما ان الزوج اخبر بعد العدة بالرجعة فيكذبها وكذبته او قال راجعتك فقالت مضت عدتي وانكرا قولها كسيدها صحت فصارت هذه ثلاث مسائل الاولى اذا قال الزوج راجعتك فقالت المراة موصولا بكلام الزوج انقضت عدتي وذلك في مدة ينقضي في مثلها العدة لم يصح الرجعة عند ابي حنيفة وقالا تصح الرجعة واحتجوا انها اذا سكتت ساعة ثم قالت انقضت عدتي تصح الرجعة لما ان الرجعة صادفت العدة اذ هي باقية ظاهرا اي ان تخبر ولا سبقت خبرها بالانقضاء صحت الرجعة وسقطت العدة

اي ويستحب للزوج ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها او يسمعها خفق نعليه اذا لم يكن من قصده المراجعة

وطورا

وانما اخبرت بالانقضاء بعد سقوط العدة وليس لها ولاية الاخبار بعد سقوط العدة كما لو سكتت ساعة ثم اخبرت ولهذا لو قال للمطلقة
فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي يقع الطلاق ولابي حنيفة انه لو قال راجعتك انشاء للرجعة وقولها انقضت عدتي اخبار
فيستلزم سبق المخبر عنه لانها امينة في الاخبار عن انقضائها فيثبت انقضاء العدة اما سابقا على الرجعة واما مقارنا لها فلم يصح عن
الرجعة لاقترانها بالانقضاء المخبر عنه عليها ومسألة الطلاق على الخلاف ولئن سلم فالطلاق يقع باقراره بعد الانقضاء والرجعة
لا تثبت به فافترقا بخلاف ما لو سكتت بعد الرجعة لثبوتها بسكوتها فلا يقبل قولها بعد ذلك والمسألة الثانية اذا قال زوج الامة
بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها في العدة وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول قولها عند ابي حنيفة وقالا القول قول المولى
والزوج لما انها اجرى من بقاء ملك المتعة للزوج فيها في الزمان الذي يملك ان اثابه فيه فلم يصح تكذيبها لانها عن ... ما اقر
في ذلك وهذا اختلاف ... بيع الامة فالقول فيه قول المولى ولان حكم الرجعة يبتنى على العدة وبقائها والقول قولها في ذلك
لانها امينة فيه شرعا لانها اعرف بحال نفسها فيقبل قولها فيه فكذا فيما يبتنى عليه ولو كذبه المولى وصدقته الامة فالقول قول المولى
عندهما وكذا عنده في الصحيح لانها منقضية العدة في الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى فلم يقبل قولها في ابطاله بخلاف الاول لان المولى تظهر
بالتصديق في الرجعة مقر بقيام العدة عند الرجعة فلم يظهر ملكه مع العدة فلا تكون الامة مبطلة حقه في الاخبار فيقبل قولها
والمسألة الثالثة اذا قال زوج الامة راجعتك فقالت الامة مجيبة له انقضت عدتي وانكر الزوج والمولى فالقول قولها لانها
امينة في ذلك اذ هي العالمة بانقضائها قوله وان انقطع دم آخر العدة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة لم تنقطع حتى تغتسل او يمضي
عليها وقت صلوة او تتيمم فتصلي يعني اذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام تمت العدة وانقطعت الرجعة وان لم تغتسل
وان انقطع لاقل من عشرة ايام لا تتم العدة ولم تنقطع الرجعة حتى تغتسل او يمضي عليها وقت الصلاة والادنى من الوقت بعد
الانقطاع ما تتمكن من الاغتسال والتحريمة للصلوة فاذا مضى ذلك القدر حكم بطهارتها اما اذا بقي من الوقت مقدار ما لا يسع فيه
الاغتسال او يسع الاغتسال لا غير لا يحكم بطهارتها بمضي ذلك الوقت حتى تغتسل او يمضي وقت صلوة اخرى لان الحيض
لا يزيد على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض بمجرد الانقطاع فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل
عود الدم فلم يكن بد من ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال وذكر صفة لان مدة الاغتسال من الحيض اذا كانت ايامها اقل
من العشرة وقد قال بعض الصحابة رضي الله عنهم الزوج احق برجعتها ما لم تغتسل فالاغتسال مؤكد للانقطاع وكذا مضي الوقت
عندنا خلافا لزفر لقيام توهم عود الدم ولنا انه بذهاب الوقت صارت الصلوة دينا في ذمتها وذلك من احكام الطاهرات لان
الصلوة لا تجب دينا في الذمة الا على الطاهرات من الحيض اذ الحائض لا تجب عليها الصلوة وهذا بخلاف ما اذا كانت كتابية ولان
ايامها دون العشرة فانه لما انقطع الدم عنها في الحيضة الثالثة ينقطع رجعة الزوج وان لم تغتسل وتحل تزوجها للزوج وان توهم
عود الدم لان القياس ان لا يعتبر توهم العود في المسلمة لان العود الموهوم لا يعارض الانقطاع المتحقق وتركنا هذا القياس
في المسلمة بالنص وذا في حق المسلمة لا الكافرة واذا لم تقدر على الماء بعد ما طهرت وايامها دون العشرة فتيممت وصلت
مكتوبة او تطوعا فقد انقطعت الرجعة لانا حكمنا بطهارتها حيث جوزنا صلوتها بالتيمم وان تيممت ولم تصل بقي حق
الرجعة لهما انا وعند محمد لم يبق وهو القياس لان التيمم عند عدم الماء نزل منزلة الاغتسال عند وجود الماء بدليل يوجد

جل اداء

حل اداء الصلوة لها به وحل دخول المسجد وقراءة القرآن ومس المصحف ولا فرق بين الحكم بجواز الصلوة اداء وبين
الحكم بجواز الاقدام على ما لم تؤد بعد ولهما انه طهارة ضرورية لانه تلويث حقيقة وهذا لانه لا يرفع الحدث بيقين
حتى لو وجد المتيمم الماء كان محدثا بالحدث السابق وانما يجعل طهارة حكما ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة لانها مخاطبة
بادائها ولا يقدر على ادائها الا بالطهارة في حكم الصلوة وفيما هو من توابعها كدخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن
ولا ضرورة في حكم الرجعة فلان التيمم في حقها عند عدم الماء كالتيمم عند وجوده ولكنه اذا فرغ من الصلوة فقد حكمنا بالطهارة
ضرورة الحكم بصحة الصلوة وصحة الصلوة تثبت حكما مطلقا لا ضرورة فظهر شرعي في سقوط الوضوء عن ذمتها في حق
انقطاع الرجعة لا في لوازمه ثم قيل تنقطع الرجعة بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ وهو الصحيح لان الحال بعد وجوده
في الصلوة كالحال قبله الا يرى انها اذا رأت الماء لا يبقى تيممها اثر بخلافه بعد الفراغ قوله ولو اغتسلت ونسيت غسل عضو
فراجعها الزوج وفيما دونه لا يعني اذا اغتسلت المعتدة من الحيضة الثالثة ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه الماء
فان كان عضوا كاملا فما فوقه لم تنقطع الرجعة وان كان اقل من عضو انقطعت الرجعة وهذا استحسان والقياس في العضو
الكامل ان لا يبقى الرجعة لانها غسلت اكثر البدن وللاكثر حكم الكل وحكم الكل ان لا يبقى والقياس فيما دون العضو ان
يبقى لان حكم الجنابة والحيض لا يتجزأ فاذا بقي في البعض بقي في الكل الا يرى انه لا يحل لها الصلوة فكان كالعضو الكامل
وجه الاستحسان وهو الفرق بين العضو وما دونه ان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته خصوصا في ايام الصيف
فلا يتيقن بعدم اصابة الماء اليه فقلنا بانه تنقطع الرجعة احتياطا ولا يحل لها التزوج بزوج آخر حتى تغسل ذلك الموضع
احتياطا ايضا الا انها ربما يخطر الى ذلك الموضع من جسد الظاهر بخلاف العضو الكامل لانه لا يغفل عنه ولا يتسارع اليه
الجفاف عادة ولو تركت المضمضة والاستنشاق في الاغتسال لا تنقطع الرجعة عند ابي يوسف لبقاء عضو كامل وعند
محمد تنقطع وهو رواية عن ابي يوسف احتياطا لشبهة الاختلاف فان عند البعض هما سنتان في الاغتسال فكان الاحتياط
في انقطاع الرجعة قوله ولو طلق حاملا او من ولدت منه منكرا وطيها فله الرجعة وان خلا بها وانكر وطيها فان طلقها فراجعها
فجاءت بولد لاقل من سنتين صحت قوله منكرا انتصب على الحال من الضمير المستتر في طلق يعني اذا طلق امرأته وهي حامل او
ولدت منه قبل الطلاق وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام
الولد للفراش وذلك دليل الوطء منه وكذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطئا واذا ثبت الوطء تأكد الملك في البضع
والطلاق في ملك متأكد يعقب الرجعة وبطل زعمه بتكذيب الشرع الا يرى انه يثبت بهذا الوطء الاحصان في حق الرجم
مع انه يندرئ بالشبهات فلان يثبت الرجعة اولى واما قيدنا بقولنا قبل الطلاق اذ لو ولدت بعد الطلاق تنقضي
العدة بالولادة فلا يتصور الرجعة وقال صدر الشريعة في المسألة الاولى وهي اذا طلق امرأته وهي حامل فانكر وطيها
فلها الرجعة اقول في قوله الرجعة تامل لان وجود الحمل وقت الطلاق انما يعرف اذا ولدت لاقل من ستة اشهر وجود اقول هذا اشكال
من وقت الطلاق فاذا ولدت انقضت العدة فلا يملك الرجعة فيكون المراد الرجعة قبل وضع الحمل فيكون المراد
انه ان راجع قبل وضع الحمل فولدت لاقل من ستة اشهر يحكم بصحة الرجعة السابقة ولا يراد انه يحل له الرجعة قبل

وضع الحمل لأنه لما أنكر الوطء لا يحكم الشرع بوجود الحمل وقت الطلاق بل إنما يحكم إذا ولدت لأقل من ستة أشهر
من وقت الطلاق فلم يوجد تكذيب الشرع ~~لوجود الحمل وقت الطلاق بل إنما يحكم~~ قبل وضع الحمل فالصواب أن يقال
ومن طلق حاملا منكرا وطئها فراجعها فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر صحت الرجعة وإن خلا بها وأغلق بابا وقال
لم أجامعها ثم طلقها لم يملك الرجعة لأن تأكد الملك بالوطء وقد أقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه ولم يصر مكذبا
شرعا لأن تأكد المهر المسمى يبتنى على تسليم المبدل لا على القبض بخلاف الفصل الأول لأنه صار مكذبا شرعا حكما لثبوت
النسب منه ولا يلزم العدة لأنها تجب احتياطا لاحتمال الوطء وحق الوطء لا يثبت مع الاحتمال فإن طلقها بعدما خلا
بها ثم راجعها وقال لم أجامعها ثم جاءت بولد لأقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لأنه لما جاءت بولد لأقل من
سنتين يثبت النسب منه لأنها معتدة ولما ثبت النسب منه ظهر أنه كان واطئا قبل الطلاق وتأكد الملك في البضع فتبين
أن الرجعة كانت صحيحة وإنما جعل واطئا قبل الطلاق دون ما بعده لأن على اعتبار الثاني يزول الملك بنفس
الطلاق لعدم الوطء قبل الطلاق فيحرم الوطء لأنها صارت أجنبية وعلى اعتبار الأول وإن صار كاذبا والكذب — صارت
حرام أيضا إلا أنه أهون من الزنا قوله ولو قال إذا ولدت فأنت طالق فولدت ثم آخر ببطنين فهو رجعة أي الولد الثاني
رجعة يعني إذا قال لامرأته إذا ولدت ولدا فأنت طالق فولدت ولدا ثم ولدت ولدا آخر فهي رجعة معناه من بطن
آخر وهو أن يكون بعد ستة أشهر وإن كان أكثر من سنتين إذا لم تقر بانقضاء العدة لأنه وقع الطلاق عليها بالولد
الأول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لأنها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا أما
إذا كانت الولادتان ببطن واحد لا تثبت الرجعة لأن علوق الولد الثاني كان قبل الولادة الأولى قوله وفي كلما ولدت
وولدت ثلاثة ببطون تقع ثلاث والولد الثاني رجعة كالثالث وعليها العدة بالحيض أي عدة الطلاق الثالث بالولادة
الثالثة يعني إذا قال الحالف كلما ولدت ولدا فأنت طالق فولدت ثلاثة أولاد ببطون مختلفة فالولد الثاني رجعة وكذلك الثالث
لأنها إذا جاءت بالولد الأول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالولد الثاني صار مراجعا لأن الطلاق الأول لا يجعلها
لما بينا أنه يجعل العلوق بوطء حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لأن اليمين معقودة
بلفظ كلما ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا ووقع الطلقة الثالثة بولادة الولد الثالث ووجبت العدة
بالأقراء لأنها حائل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق ولا سبيل إلى الرجعة للتطليقات الثلاث ولأن
الرجعة موجودة حقيقة وحكما إذا لم يوجد بعد ذلك ما يدل على الرجعة وإن كانوا في بطن واحد طلقت بالولد
الأول وبانت وانقضت العدة بالثالث لعدم الرجعة قوله والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لأن الزوجية
قائمة بينهما والزوج مندوب إليه أن يراجعها والتزين حامل له على ذلك فلعله يغلب القلوب يجتلب قلبه من بغضها إلى
محبتها فيراجعها قوله ولا يسافر بها حتى يشهد على رجعتها أي وليس للزوج أن يسافر بالمطلقة الرجعية حتى يشهد — أي تزين الزوجة فيراجعها برغب الزوج بالمراجعة
على رجعتها وقال زفر له ذلك لأن الطلاق لا يقطع النكاح فإذا كان النكاح باقيا جاز له المسافرة بها كما قبل
الطلاق ولنا قوله تعالى لا تخرجوهن الآية ولأن تراخي عمل المبطل لحاجة إلى المراجعة فإذا لم يراجعها حتى انقضت

العده

العدة ظهر أنه لا حاجة فتبين أن المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذا تحتسب الأقراء من العدة فلم يملك الزوج
الإخراج إلا أن يشهد على رجعتها فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب
على ما قدمناه قوله ولا يحرم وطؤها يعني أن الطلاق الرجعي لا يحرم الوطء حتى لو وطئها لا يغرم العقر وقال الشافعي يحرمه
حتى يغرم العقر لأن الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا أنها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها ولو كانت زائلة
لكانت الرجعة إثبات الملك ابتداء ولا يقدر أحد على إثبات النكاح على الأجنبية إلا برضاها وكذا من غير مهر ولها
غير ذي عدة وكذا بغير شهود قوله وينكح أي وله نكاح مبانته بلا ثلاث وبعدها يعني إذا كان — في عدتها
الطلاق بائنا دون الثلاث فله أن يتزوجها في العدة وبعد انقضائها لأن حل المحلية باق لأن زواله
معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبلها ومنع الغير في العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه في إباحته منها قوله
ولا تحل حرة بعد ثلاث ولا أمة بعد ثنتين حتى يطأها غيره بنكاح صحيح وتمضي عدته أي عدة طلاق الغير
أو موته يعني أن الطلاق إذا كان ثلاثا في الحرة أو ثنتين في الأمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا ويدخل
بها ثم يطلقها أو يموت عنها لقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد الطلقة الثالثة
والثنتان في الأمة كالثلاث في حق الحرة لأن الرق منصف لحل المحلية على ما عرف وإنما شرط النكاح الصحيح لأن
الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية المطلقة بالنكاح الصحيح لأن الوطء لم يذكر في النص وجب المصير إلى الخبر
المشهور قبل الوطء والدخول شرط عند الجمهور لما روي عن النبي عليه السلام قال إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فتزوجت
بزوج آخر لم تحل للأول حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتها وقد روي بروايات والحديث مشهور يجوز الزيادة
بمثله وقال سعيد بن المسيب الدخول ليس بشرط لظاهر النص وقوله غير معتبر حتى لو قضى به قاض لا ينفذ قضاؤه والشرط الإيلاج دون
الإنزال لأنه كمال ومبالغة والكمال قيد فيكون زائدا قوله والمراهق كالبالغ يعني أن الصبي المراهق في التحليل كالبالغ لأن
النص لم يفصل وقد وجد الدخول في نكاح صحيح وفيه خلاف مالك وفسره في الجامع الصغير وقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع جامع امرأته
وجب عليها الغسل وأحلها على الزوج الأول ومعناه أن تتحرك آلته ويشتهي وإنما وجب الغسل عليها لالتقاء الختانين وهو سبب لنزول مائها
والحاجة إلى الإيجاب في حقها ولا غسل على الصبي وإن أمر به تخلقا قوله لا سيد أي لا تحل بوطء سيدها يعني إن وطئها المولى لا يحلها
للزوج الأول لأن الغاية نكاح الزوج والمولى ليس بزوج قوله وكره النكاح بشرط التحليل وتحل للأول يعني إذا تزوجها بشرط التحليل
فالنكاح مكروه إذا شرط الإحلال بالقول ولا عبرة للنية وعند أبي يوسف النكاح فاسد ولا تحل للزوج الأول لأنه في معنى التوقيت
وشرط التوقيت يبطل النكاح ولا تحل للزوج الأول لبطلانه وعند محمد النكاح صحيح ولا تحل للأول لأنه ليس بتوقيت للنكاح
ولكنه استعجل ما هو مؤخر شرعا فيعاقب بالحرمان كقتل المورث ولأبي حنيفة قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فهذا الحديث
يقتضي صحة النكاح والحل للزوج الأول والكراهة ولأن النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة فيصح فإذا صح يحل للأول
ضرورة صحته وذكر الإمام التمرتاشي ولو خافت المرأة أن لا يطلقها المحلل فتقول زوجت نفسي منك على أن أمري بيدي
أطلق نفسي كلما أريد فيقول الرجل قبلت جاز النكاح وصار الأمر بيدها وقبل النظر إليه لو ادعت دخول المحلل صدقت

وان انكر هو وكذا على العكس واذا خافت ان لا يظهر امرها في التحليل تهب لمن تثق به ثمن مملوك فيشتري بذلك مراهقا فتزوجه
بشاهدين فيدخل الغلام ثم يهب المشتري المملوك من المراة فينفسخ النكاح ثم تبعث المملوك الى بلد آخر فلا يظهر امرها كذا في
الفتاوى الصغرى قوله والزوج الثاني يهدم ما دون الثلث كما يهدم الثلث يعني طلقت دونها وعادت اليه بعد آخر عادت بثلث
خلافا لمحمد يعني ان الزوج الثاني يهدم الطلقة والطلقتين عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يهدم وهو قول زفر
وان فيه صورته طلق امراته واحدة او ثنتين فاعتدت ثم تزوجت باخر ودخل بها ثم طلقها وانقضت عدتها
فتزوجها الاول فعنده على ثلث تطليقات مستقبلات لقوله وعلى قول محمد بما بقي من طلاقها حتى لو اوقع الباقي
تحرم حرمة غليظة عنده خلافا لهما ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني لا يهدم عندهم كذا في المبسوط لمحمد ان الزوج
الثاني غاية للحرمة بالنص فيكون منهيا ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ولهما قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا
والمحلل من يثبت الحل كالمسود من يثبت السواد قوله والمبانة بثلث لو قالت حللت لك في مدة يحتمله وغلب على ظنه صدقها
حلت للاول يعني اذا طلقها فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت بزوج آخر ودخل الزوج وطلقني وانقضت عدتي
والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها اذا كان في غالب ظنه انها صادقة لان النكاح ان كان من المعاملات فخبر الواحد
فيها مقبول بشرط التمييز كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات وان كان من امور الدين لتعلق الحل به يقبل
قولها ايضا كما لو اخبرت بنجاسة الماء او طهارته او روث حلها وحرمتها وهذا اذا كانت المدة تحتمل ذلك وادنى هذه المدة
عند ابي حنيفة شهران ان اقرت بالحيض بالاقراء وعندهما تسعة وثلثون يوما كانه طلقها في آخر جزء من اجزاء الطهر وحيضها
اقل الحيض ثلث وطهرها اقل الطهر خمسة عشر يوما فيمضي عدتها بطهرين ثلثين يوما وثلثة اقراء تسعة ايام للاطلاق وقيل
على قياس قول ابي يوسف يصدق في سبعة وثلثين يوما ونصف يوم واربع ساعات لان اقل الحيض عنده يومان واكثر اليوم ٧ وساعة
الثالث فيجعل كل حيض يومين ونصف يوم وساعة فذلك سبعة ونصف وثلث ساعات للاخبار والاغتسال ولابي
حنيفة على ما ذكر محمد ان يجعل كانه طلقها في اول الطهر تحرزا عن ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر لانه
لا غاية لاكثر الطهر فقدرنا باقله وحيضها خمسة لان اقله واكثره نادر فاعتبرنا الوسط وذلك خمسة فثلثة اطهار يكون
خمسة واربعين وثلث حيض يكون خمسة عشر يوما فذلك ستون يوما وعلى ما روى الحسن عنه ان يجعل كانه طلقها في آخر الطهر احترازا
عن تطويل العدة ثم حيضها عشرة لانا لو قدرنا طهرها باقل المدة فقدرنا حيضها بالاكثر ليعتدلا فطهران ثلثون وثلث حيض
ثلثون فذلك ستون ولا معنى لما قالا لان الامين انما يقبل قولها اذا لم يكذبه العادة واما اذا كذبته العادة فلا لان المكذب
عادة كالكذب حقيقة الا يرى ان الوصي اذا قال انفقت في يوم مائة درهم على الصبي لا يصدق وان كان محتملا بان يشتري له
نفقة فيسرق ثم مثلها فيحترق ثم مثلها فتغرق ثم وثم لكونه نادرة ولا احتمال التصديق بها تكرار العدة الابعاد امورنا درة ان يكون الانقضاء
في آخر اجزاء الطهر وحيضها اقل مدة الحيض وطهرها اكثر وان الاول فرط الاخبار عن ساعة الانقضاء وان كانت امة فعندهما
ينقضي في احد وعشرين يوما ستة للحيضتين وخمسة عشر للطهر وعنده في رواية محمد في اربعين يوما كانه طلقها في اول الطهر
فطهران ثلثون وحيضتان عشرة وعلى رواية الحسن في خمسة وثلثين حيضتان عشرون والطهر خمسة عشر وهذا فائدة اختلاف
الحكم

الموحلي

الموحلي باب الايلاء هو في اللغة اليمين قال الشاعر قليل الالايا حافظ ليمينه فان بدرت منه الالية برت
وفي الشرع عبارة عن الحلف على ترك وطئ المنكوحة اربعة اشهر او اكثر فركنه والله لا اقربك وحكمه وشرطه كون اليمين
معقودة على منع وطئ المنكوحة واهله من هو اهل للطلاق وحكمه المتعلق بالبر وقوع الطلاق عند مضي اربعة اشهر بلا جماع
بتطليقة وحكمه المتعلق بالحنث الكفارة ان كانت اليمين بالله وان كان يمينا لغيره فما جعل جزاء عند الحنث قوله هو الحلف
بمنع وطئ الزوجة مدته اي مدة الايلاء فلا ايلاء لو حلف على اقل منها حتى لو حلف ان لا يقربها اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا وقال
ابن ابي ليلى يكون موليا فان تركها اربعة اشهر بانت بتطليقة وكذا كان يقول ابو حنيفة اولا فلما بلغه فتوى ابن عباس رض
لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عنه وهذا لان المولي من لا يملك قربان امراته في المدة الا بشيء يلزمه فاذا عقد يمينه
على شهر فهو يتمكن من قربانها بعد مضي الشهر بلا لزوم شيء فلم يكن موليا كذا في المبسوط قوله وهي اي مدة الايلاء للحرة
اربعة اشهر وللامة شهران وقال الشافعي مدة الايلاء اربعة اشهر بلا فصل بين الحرة والامة لاطلاق النص فانه قوله تعالى للذين يؤلون
من نسائهم يصدق على المنكوحة مطلقا امة كانت او حرة ولنا ان هذه مدة ضربت اجلا للبينونة فيتنصف برقها كمدة العدة قوله
وحكمه بهو حكم اي وحكم الايلاء طلقة بائنة ان بر والكفارة او الجزاء ان حنث وقد ذكرناه قوله فلو قال والله لا اقربك او لا اقربك
اربعة اشهر او ان قربتك فعلي حج او صوم او صدقة او فانت طالق او عبده حر فهو آل ان قربها في المدة حنث ووجب الكفارة
في الحلف بالله وفي غيره الجزاء وسقط الايلاء والا بانت بواحدة او ان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة اعلم انه اذا قال الرجل
لامراته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فيكون مدة
الايلاء اربعة اشهر اذ لو زادت المدة او نقصت عنها لخلا التنصيص عن الفائدة فان قربها في الاربعة الاشهر حنث
في يمينه ولزمته الكفارة لانها موجب الحنث وسقط الايلاء يعني انه لو مضت المدة لا يقع الطلاق لان اليمين يرتفع
بالحنث وان لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت منه بتطليقة عندنا وقال الشافعي لا تبين الا بتفريق الحاكم لانه قد منع
حقها في الجماع فكان ظالما فوجب عليه التسريح بالاحسان فيقوم القاضي مقامه دفعا للظلم عنها فان امتنع ناب الحاكم منابه
كما لو كان مجبوبا او عنينا ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة وهو الماثور
عن عثمان وعلي رضي الله عنهما والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وكفى بهم قدوة ولان الايلاء كان
طلاقا معجلا في الجاهلية فحكم الشرع بتاجيله الى انقضاء المدة كانه قال انت طالق اذا مضت اربعة اشهر وان قال
ان قربتك فعلي حج او قال فعلي صوم شهر على التنكير حتى لو قال صوم هذا الشهر لم يكن موليا لان يمينه لا يتناول جميع المدة
او قال فعلي التصدق بكذا او قال ان قربتك فانت طالق وفلانة طالق او قال ان قربتك فعلي عتق عبد على التنكير فهو
مول لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لما فيها من المشقة ولو قال ان قربتك فعلي عتق
عبدي هذا يكون موليا عندهما خلافا لابي يوسف فانه يقول يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء ويقولان البيع موهوم
فلا يمنع المانعية بهذه اليمين عن قربانها فيكون موليا ثم ان قربها في المدة حنث ويجب الجزاء المذكور من الحج والصوم
والصدقة وغيرها وان لم يقربها بانت بواحدة كما ذكرنا قوله وسقط الحلف الموقت لا المؤبد يعني اذا كان حلف على اربعة اشهر

ولم يتزوجها بانت بواحدة ولسقوط اليمين موقتة بوقت فينحل بمضيه ذلك لو نكحها فلم يقربها بعد ذلك لم تبن وان كان حلف على
الابد بان قال والله لا اقربك ابدا او قال والله لا اقربك ولم يقل ابدا لان مطلق اللفظ يجعل بناء على يقتضي التأبيد كقوله والله
لا اكلم فلانا فاليمين باقية لان اليمين متى كانت مطلقة لا تنحل الا بالحنث ولم يوجد فبقيت كما كانت الا انه لا يتكرر الطلاق
قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة قوله تبين باخرى ان مضت مدة اخرى بعد نكاح ثان بلا فيء ايلاء قربانا ثم اخرى
كذلك بعد ثالث اي ثم تبين بطلقة اخرى ان مضت مدة اخرى بعد نكاح ثالث بلا فيء وبقي الحلف بعد ثالث لا الايلاء فلو قربها
كفر لا تبين بالايلاء يعني اذا تزوجها ثانيا عاد الايلاء فان وطئها والا فتبين بطلقة اخرى ان مضت اربعة اشهر لان
بالتزوج ثبت حقها في الجماع فيتحقق الظلم فيعود بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة المعهودة ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من
وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضي اربعة اشهر طلقة اخرى ان لم يقربها فلما بينت فان
تزوجها بعد زوج اخر لا يقع بذلك الايلاء طلاق لتقيد الايلاء بطلاق ذلك الملك لان الحق منه المنع وذا انما يحصل ببطلان
حل يخاف بطلانه ولا يخاف بطلان حل سيوجد لانه غالب العدم عند وجود الشرط لما عرف في مسئلة التنجيز في نوعه
اذ تقرر الايلاء كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك فيهن فانت طالق بائن فلم يبق اليمين في حق الطلاق وان
بقيت في حق الكفارة لعدم الحنث حتى لو وطئها كفر عن يمينه لوجود الحنث لان ذا لا يتوقف على الملك حتى لو قال لاجنبية
والله لا اقربك فتزوجها لا يكون ايلاء ولو قربها يجب كفارة ثم اعلم ان قوله وبقي الحلف بعد ثلث فيه تفصيل ان كان الحلف
بغير طلاق فانما يبقى الحلف وان كان بطلاق فلا يبقى لان التنجيز يبطل التعليق كذا قال صدر الشريعة قوله ولو قال والله
لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين ايلاء لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع الا ترى انه لو قال بعت منك هذا العبد
بالف الى شهر وشهر كان كقوله الى شهرين وكذا لو قال والله لا اكلمك يوما ويومين فهو كقوله ثلثة ايام قوله بخلاف قوله بعد
يوم والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين اي لو قال والله لا اقربك شهرين ومكث يوما او ساعة ثم قال والله
لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين لم يكن موليا لان الثاني ايجاب مبتدأ باعادة ذكر اسم الله تعالى في المعطوف
فكان الشهران المذكوران الاخيران غير الشهرين الاولين وقد صار ممنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وبعد
الثانية اربعة الا يوما مكث فيه فصار كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما فلا يكون موليا في حق وقوع الطلاق
ولكن لو قربها في هذه المدة يلزمه الكفارة قوله والله لا اقربك سنة الا يوما اي ولو قال والله لا اقربك سنة لو قربها
الا يوما لم يكن موليا وقال زفر يكون موليا لان الاستثناء ينصرف الى اخر السنة كما لو اجر داره سنة الا يوما
فانه ينصرف الى اخر السنة لا يمكن قربانها في اربعة اشهر الا بشيء يلزمه فكان موليا ولنا ان المولي من
لا يمكنه قربانها الا بشيء يلزمه ولم يوجد هنا لانه يتمكن من قربانها في كل يوم من ايام السنة بلا حنث لان كل يوم يصلح
ان يكون مستثنى وهذا لانه استثنى يوما منكرا فلا يجعل تعيينه ما امكن اجراؤه على حقيقته وقد امكن هنا اذ اليمين
ينعقد مع الجهالة بخلاف الاجارة لان تصحيحها واجب وذا بانصراف الاستثناء الى اخر السنة فتعين مرادا
ولو قربها في يوم صار موليا بعد فيئه ان بقي من ذلك اليوم الى اخر السنة اربعة اشهر لذهاب يوم الاستثناء

وهذا

وهذا الخلاف ما لو قال بنقصان يوم فانه يكون موليا لان النقصان لا يكون الا من اخر المدة قوله وكوفة الخ اي وبخلاف قوله
بالبصرة والله لا ادخل كوفة وامرأته بها اي اذا قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وامرأته بها لم يكن موليا
لانه لا يمكنه القربان من غير شيء يلزمه بان اخرجها من الكوفة وهذا الشيخ في البصرة والكوفة لان ما بينهما مسافة يسيرة حتى
لو كانت المسافة بين الموضعين اربعة اشهر يصير موليا قوله ولا ايلاء من مبانة واجنبية نكحها بعد ذلك اي بعد الايلاء
يعني اذا قال لاجنبية او لمبانة والله لا اقربك ثم تزوجها لم يكن موليا لان الكلام في مخرجه وقع باطلا لعدم المحلية
فلا ينقلب بعده صحيحا وهذا لان محل الايلاء المنكوحة قال الله تعالى للذين يؤلون من نسائهم فان قربها كفر لوجود
الحنث قوله فاما مطلقة الرجعي فمحل له زوجة فاذا آلى من المطلقة الرجعية كان موليا لان الزوجية قائمة بخلاف المبانة
لزوال الزوجية بدليل حرمة الوطء وحله منها ثم لو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لفوات
او صغرها المحلية قوله ولو عجز عن الفيء بالوطء لمرض باحدهما او صغرها او رتقها او لمسيرة اربعة اشهر بينهما ففيئه قوله فئت اليها فان طلق
بعده اي بعد الفيء باللسان لو مضت مدته اي مدة الايلاء وهو عاجز اي عن الجماع فان فاء قبل مدة فيئه بوطئه اي اذا
عجز المولي عن الجماع بان كان مريضا او كانت مريضة او رتقاء او صغيرة لا توطأ او كانت بينهما مسافة لا يقدر
تعقيبة ان يصل اليها في مدة الايلاء ففيئه بلسانه اي يقول بلسانه فئت اليها فان كان ذلك فهو كالفيء بالوطء في ابطال
اي قلبي حكم البر ما دام مريضا حتى لو مضت اربعة اشهر لم تطلق وقال الشافعي لا فيء الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي لانه
لو كان فيئا لكان حنثا لان المتعلق باليمين حكمان وجوب الكفارة وامتناع حكم الفرقة ثم الفيء باللسان لا يعتبر
في احد الحكمين وهو الكفارة فكذا في الحكم الاخر ولنا انه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان
لان التوبة تجب الجناية واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق وهذا مذهب جماعة من الصحابة منهم علي وابن مسعود رضي الله
عنهما ولو قدر على الجماع في المدة بطل ذلك الفيء وصار فيئه بالجماع لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف قوله
وانت علي حرام ان نوى به الطلاق فبائنة وان نوى الظهار او الثلث او الكذب فما نوى وان نوى التحريم او لم ينو
شيئا فايلاء وقيل هو وكل حل علي حرام وهرچه بدست راست گيرم بر وي حرام طلاق للعرف وبه يفتى يعني اذا
قال لامرأته انت علي حرام سئل عن نيته لان بيان المجمل على المجمل فان قال اردت الطلاق فهو تطليقة بائنة
الا ان ينوي الثلث لما مر في الكنايات وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد ليس بظهار لعدم ركنه وهو تشبيه المحللة بالمحرمة ولهما انه اطلق الحرمة وفي الظهار نوع حرمة
والمطلق يحتمل المقيد وان قال اردت الكذب فهو كما قال لانه وصف المحللة بالحرمة فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق
وقيل لا يصدق قضاء لانه يمين ظاهرا لكونه تحريم الحلال فلا يصدق في الصرف عن الظاهر بالنية وان قال اردت التحريم
او لم يرد شيئا فهو يمين يصير به موليا لان تحريم الحلال يمين قال الله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
وقيل يصرف لفظ التحريم الى الطلاق بلا نية الحاقا بالصريح لترجيح العرف وعليه الفتوى وفي الفتاوى اذا قال لامرأته انت

على حرام والحرام عنده طلاق ولكن لم يكن طلاقاً فاوقع الطلاق وجعلها ثابتاً عرفاً روي ان هذه المسألة وقعت في عهد
ابي جعفر الهندواني فاشكل عليه وكان يتردد ويقول ينبغي ان لا يقع الطلاق فلان يتفكر اياماً وكان يتمشى في ذلك وكانت
له ابنة صغيرة فقالت له يوماً يا ابت ما لي اراك متفكراً فقال العاقبت وكيت فقالت لا شك في هذا انه يقع الطلاق لان
العرف من الرجال يحلفون بهذا دون النساء فلو لم يكن طلاقاً لما حلفت به النساء ايضاً **باب الخلع** وهو النزع والازالة
في اللغة ومنه خلع القميص وخلع الامارة وفي الشرع ازالة الزوجية بما يعطيه من المال وهو في الحقيقة الشرعية بضم الخاء
وفي اللغوية بفتحها لكان ازالة قيد النكاح بالطلاق وغيره بالاطلاق وقيل هو استعارة ينبئ على استعارة اخرى
فان الله تعالى جعل كلاً منهما يستر عن صاحبه الفواحش فكان الخلع استعارة عن خلع ذلك اللباس قوله لا بأس به اي بالخلع
عند الحاجة بجامع ثم اي يعني اذا اختلف الزوجان وخافا ان لا يقيما حدود الله فلا بأس بان تفتدي نفسها منه
بمال يخلعها به لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي فلا جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطته يعني
الله تعالى ما اعطته فداء لكن فداء من الاسر اذا المستنقذه منه بمال لما كان النساء عوان عند الازواج بالحديث وهو قوله
عم اتقوا الله في النساء فانهن عندكم عوان من جمع عانية والعاني الاسير فكان المال الذي يعطي في تخليصها فداء
وما جاز ان يكون ثم ارجح ان يكون بدلاً في الخلع لان ما يصلح عوضاً عن المتقوم اولى ان يصلح عوضاً عما ليس بمتقوم وهذا لان
البضع عند الدخول حكم متقوم وعند الخروج لا لما عرف وما لا يصلح ان يكون ثم ارجح ان يكون بدلاً في الخلع كالدون
العشرة قوله وهو طلاق بائن لقوله عم الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات فانه لو قال خالعتك ونوى
الطلاق يقع والواقع بالكناية بائن الا ان ذكر المال اغنى عن النية هنا ولانها لم تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة
قوله ويلزمها بدل الخلع لالتزامها وهي من اهله قوله لا ابتداعا على نفسها قوله وكره اخذه اي اخذ البدل ان نشز ان كان النشوز
منه هو كراهة كل واحد منهما صاحبه كره ان يأخذ منها عوضاً لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن
قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في ايحاشها باخذ المال قوله واخذ الفضل ان نشزت
اي ويكره للزوج ان يأخذ اكثر مما اعطاها من المهر ان كان النشوز منها وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضاً لاطلاق قوله
تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ولانه صلح فلا يكره باي بدل تراضيا عليه وجه الاولى قوله عم في امرأة ثابت بن قيس بن
شماس اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذا اذا اخذ والنشوز منه لان
مقتضى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به الجواز حكماً والاباحة وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض وهو قوله تعالى فلا تأخذوا
منه شيئاً وقوله عم اما الزيادة فلا فعمل في الباقي وهو الجواز قوله ولو طلقها بمال او على مال اي بان قال انت طالق بالف او
على الف وقع بائناً ان قبلت ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزاً او تعليقاً وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام
المال لولايتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز ان يعتاض عنه وان لم يكن مالاً استقلالاً كالقصاص وكان الطلاق بائناً لما بينا
ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين فتملك هي الآخر وهو النفس تحقيقاً للمساواة قوله ولو خلع

او طلق

او طلق بخمر او خنزير او ميتة فوقع بائن في الخلع ورجعي في الطلاق يعني اذا بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع مسلم امرأته
على خمر او خنزير او ميتة فلا شيء للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعياً اذا كان قد دخل بها اما وقوع
الطلاق فيهما فلوجود الشرط وهو القبول واما الافتراق في البينونة والرجعة فلانه لما بطل العوض في الخلع كان
العامل في الابانة لفظة الخلع وهي كناية وفي الطلاق الرجعي الصريح وهو رجعي واما بطلان العوض فلانها ما سمت مالاً متقوماً
حتى تصير غارة له ولانه لا يجب المسمى لمانع الاسلام ولا غيره لعدم الالتزام بخلاف ما لو خالع على خل معين فظهر خمراً فانه
معذور بخلاف الكتابة او الاعتاق على خمر حيث يجب قيمة العبد لتقوم ملك المولى فيه ولم يرض بزواله مجاناً اما ملك البضع
فغير متقوم حالة الخروج وبخلاف النكاح لتقوم البضع حالة الدخول وهذا لانه شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض اظهاراً لشرفه
واما الاسقاط فينعدم شرفه فلا حاجة الى ايجاب المال قوله وان قالت خالعني على ما في يدي او على ما في يدي من مال او من دراهم
ففعل ولا شيء في يدها لم يجب شيء في الاول وترد مهرها في الثانية وثلاثة دراهم في الثالثة معناه ثلاث مسائل الاولى اذا قالت
لزوجها خالعني على ما في يدي فخالعها ولم يكن في يدها شيء فلا شيء عليها لانها لم تسم له مالاً فلم تكن غارة والثانية اذا قالت
خالعني على ما في يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها لانها لما سمت مالاً لم يكن الزوج راضياً بالزوال الا
بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى ولا الى ايجاب قيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج
فيعتبر ايجاب ما قام به البضع على الزوج دفعاً للضرر عنه والثالثة اذا قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم
ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة ومن هنا صلة كما في قوله ما اتخذ الله من ولد
وليست للتبعيض لان الكلام لا يستقيم بدونها بخلاف مسألة الجامع ان كان في يدي من الدراهم الا ثلاثة فعبده حر وكان في يده اربعة
دراهم يحنث لانها للتبعيض ثمة لصحة الكلام بدونها فان فحوى الكلام يجوز ان يكون من فيها للتبعيض لكن في الاجناس لانها
لما قالت ما في يدي كان عاماً فتبين بكلمة من جنس ما في يدها فهو تبعيض راجع الى الاجناس قوله وان اختلعت
على عبد لها آبق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ اي العبد ان قدرت وقيمته ان عجزت قوله آبق بالجر صفة للعبد وقوله تسلم جواب
المسألة وقيمته بالنصب معطوف على الضمير المنصوب في تسلمه اي تسلم قيمته يعني اذا اختلعت على عبد لها آبق على انها بريئة من
ضمانه اي على انه ان وجد العبد تسلم اليه وان لم يوجد فلا شيء عليها لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان
عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة عن العوض شرط فاسد فيبطل الا ان الخلع لا يبطل بالشروط
الفاسدة وعلى هذا النكاح فانه اذا تزوج امرأة على عبد له آبق لم يبرأ الزوج عن ضمانه فيجب عليه تسليم عينه ان قدر وتسليم قيمته
ان عجز قوله وان طلبت ثلاثاً بالف او على الف فطلقها واحدة يقع في الاولى بائنة بثلث الالف وفي الثانية رجعية بلا شيء
عند ابي حنيفة بيانه مسألتان الاولى اذا قالت طلقني ثلاثاً بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لان الباء تصحب الاعواض
والعوض ينقسم على المعوض اذ المعاوضة تقتضي المساواة فاذا حصل لاحدهما شيء من العوض ينبغي ان يحصل للآخر شيء من المعوض
والا ينتفي المساواة فاذا ~~حصل لاحدهما~~ وهي التمست الثلث بالف فتوجد بازاء كل تطليقة ثلث الالف كما
بقول الآخر بع هؤلاء العبيد الثلاثة بالف فباع الواحد بثلث الالف صح والطلاق بائن لانه لما سلم المال فتسلم نفسها لها

تحقيقا للمعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فيقتضي سلامة بازاء سلامة وذا بالبائن والمسئلة الثانية اذا قال الزوج طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة تقع طلقة رجعية ولا شيء عليها وقالا طلقة بائنة بثلث الالف لان الخلع عقد معاوضة وفي المعاوضات كلمة على
بمنزلة الباء فقوله بعت منك هذا بدرهم وعلى درهم واحد وهذا الطعام الموصوف كذا بدرهم وعلى درهم سواء فيقع حرف الباء فيتوزع
الالف على التطليقات الثلث فكذا في على وله ان على للاستعلاء وضعا فتوازيه على الشطر فان تعذر يحمل على الالزام بقوله على دين
~~فان تعذر يحمل على الالزام بقوله على دين~~ فان تعذر يحمل على الشرط لمناسبة بينهما الشرط والالزام لان الوجود يتعلق بالاول
والوجوب بالثاني ومنه قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن بالله شيئا ولو قال انت طالق على ان
تدخلي الدار كان الدخول شرطا وامكن الحمل هنا على الطلاق لانه يحتمل التعليق بالشرط بخلاف البيع والاجارة لانهما لا يحتملان
التعليق بالشرط فحمل مجازا على الباء للاتصال بينهما واذا كان للشرط فلا يتوزع المشروط على اجزاء الشرط لان المعلق بالشرط
لا يثبت الا عند وجود كمال الشرط حتى لو قال انت طالق ثنتين اذا دخلت هذه الدار وهذه الدار فدخلت احديهما لا تطلق
ولو كان متوزعا على اجزاء الشرط لوقعت تطليقة واحدة بمقابلة دخول دار واحدة منهما بخلاف الباء لانه للعوض
واجزاؤه يتوزع على اجزاء المعوض لما مر واذا لم يجب المال كان مبتدئا فيقع طلقة رجعية قوله وان قال طلقني نفسك ثلثا
بالف او على الف فطلقت واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم له الالف كلها فلو وقعت واحدة بثلث الالف
يتضرر الزوج بخلاف قولها طلقني ثلثا بالف لانها ما رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها ارضى قوله وان قال انت طالق
وعليك الف او انت حرة وعليك الف فقبلنا او لا طلقت واعتقت بلا شيء اي اذا قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت
طلقت او قال لامته انت حرة وعليك الف فقبلت عتقت ولا شيء عليها عند ابي حنيفة وكذا لو لم يقبلا طلقت وعتقت
ولم يلزمهما المال وقالا على كل واحدة منهما الالف اذا قبلتا واذا لم يقبلا لا يقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام
يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا يجعل متصلا بما قبلها الا
بدلالة لان الاصل في الجمل الاستقلال والاستبداد الا يرى انه اذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق وهي تكون طالق فطلقت حتى
في الحال لا افرادها بالخبر فصارت مستقلة بنفسها ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فالعتق يتعلق ايضا بالدخول
لان قوله وعبدي حر وان كان مستقلا لكنه في حق التعليق ناقص لان جزاء الاول لا يصلح جزاء له بخلاف مسئلة الحرة لانه يكفيه اذ قوله
وهي تكون طالق لا يفتقر الى التعليق لان جزاء الاول يصلح جزاء والاولى له معنا لان الطلاق والعتاق يشرعان بلا مال وبغير والكرام بانهما
عن قبول بدل الخلع اشد الآباء بخلاف الاجارة لانها لم تشرع الا معاوضة فصلحت دلالة او لانه لما تردد بين الشرط والابتداء
لا يجب المال بالشك بخلاف قوله اد الي الفا وانت حر لان اول كلامه غير مفيد شيئا الا باخره فانه يصير تعليقا للعتق باداء
المال ومعناه اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا بدون
آخره فلا حاجة الى ان يجعله على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها على ما ذكرنا فلعدم الاتصال علاوة الحال كذا ذكره
الامام السرخسي قوله والخلع معاوضة في حقها فيصح رجوعها وشرط الخيار ويقتصر على المجلس ويمين في حقه فيعكس الاحكام
اعلم ان الخلع والطلاق بمال معاوضة في حق المرأة عند ابي حنيفة حتى صح رجوعها قبل قبول الزوج بالاتفاق وصح

شرط الخيار

شرط الخيار لها بانه قال انت طالق على الف درهم او خالعتك بالف درهم على انك بالخيار بثلثة ايام فقالت قبلت
ان ردت الطلاق في الايام الثلثة بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الايام الثلثة وقع الطلاق ووجب الالف للزوج
وعندهما الطلاق واقع والمال لازم عليها والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وهذا لان الخيار للفسخ
بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد وكما ان اليمين لا يحتمل الفسخ فشرطها لا يحتمل الفسخ ايضا وله ان الخلع في جانبها
يشبه البيع لان الموجود من جانبها المال وهو يصلح عوضا فيصح شرط الخيار فيه وانما جعل ذكر شرطا في حق الزوج فانه
تمليك مال جعل شرطا كرجل قال لآخر ان بعت منك هذا العبد بكذا فعبدي الآخر حر فانه متعلق بالمعاوضة تمليك اعتاق
ولما بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا باعتبار هذا الوصف وهو انه تمليك مال ويقتصر على المجلس اذ كان الايجاب
من قبلها فلا بد من قبول الزوج في المجلس حتى اذا وجد قبوله في مجلس آخر لم يصح ويصح رجوعها قبل قبوله ويبطل بقيامها عن المجلس
قبله وان الخلع والطلاق على مال يمين وتعليق في حق الزوج بشرط القبول فيتم به وحده ولا يبطل بقيامه عن المجلس فيصح
قبولها بعد المجلس ولا يبطل الرجوع ويصح اضافته وتعليقه بالشرط ويتوقف على ما وراء المجلس لان الموجود من جانبه طلاق وهو
لا يصلح عوضا لانه ليس بمال لكنه يقبل التعليق بالشرط فيجعل ولا يصح خيار الشرط حتى لو قال لامرأته انت طالق على الف على اني
بالخيار ثلثة ايام فقبلت بطل الخيار ووقع الطلاق لما مر ان هذا الكلام يمين من جانبه فلم يحتمل خيار الشرط لانه شرع
الحكم بعد صحة الايجاب واثره في الفسخ بعد صحة الايجاب واليمين لا يحتمل شيئا من ذلك قوله وطرف العبد في العتاق كطرفها
في الطلاق يعني ان جانب العبد في العتاق مثل جانب المرأة في الطلاق فيكون من طرف العبد معاوضة ومن جانب المولى يمينا وهي
تعليق العتق بشرط قبول العبد فيترتب احكام المعاوضة في جانب العبد لا في جانب المولى حتى يصح الخيار في جانب العبد اذا خيره
المولى في الاعتاق على مال لا من جانب المولى كما يصح الخيار في الخلع من جانب المرأة لا من جانب الزوج والجامع بينهما هو ان
للمرأة لا يحصل شيء لان البضع ليس له حكم المال بعد الخروج وكذلك رقبة العبد يتلف على ملك المولى بالاعتاق قوله ولو قال طلقتك
امس على الف فلم تقبلي وقالت قبلت فالقول له ولو قال البائع كذلك فالقول للمشتري يعني اذا قال الزوج لامرأته طلقتك امس على
الف درهم فلم تقبلي فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم فلم تقبل فقال قبلت
فالقول قول المشتري والفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانب الزوج والقبول شرط الحنث فيتم اليمين بلا قبول فلا يكون
الاقرار باليمين اقرارا بشرط الحنث لصحتها بدونه فصار القول قول الزوج لان الزوجين اذا اختلفا في وجود الشرط فالقول
قول الزوج لانه منكر واما البيع فايجاب وقبول ولا صحة لاحدهما بدون الآخر فصار الاقرار بالبيع اقرارا بما لا يتم الا به
فاذا انكره فقد رجع عما اقر به فلا يصدق قوله ويسقط الخلع والمبارأة كل حق لكل واحد منهما على الآخر مما يتعلق بالنكاح
اي من حل الاستمتاع والمهر وصورة المسئلة ذكر في الايضاح فقال اذا اختلعت منه بشيء مسمى موصوف ولها عليه مهر وقد
دخل بها او لم يدخل لزمها ما سمته ويكون المهر لازما للزوج وكذلك لو كانت اخذت المهر من الزوج ثم خالعها قبل ان يدخل بها على
شيء فهو جائز والمهر كله للمرأة وكذلك لو بارأها على شيء كان الامر كذلك لا يتبع كل واحد منهما صاحبه بعد المبارأة والخلع بشيء
من المهر وكذلك لو كانت المرأة قبضت منه نصف المهر او اقل او اكثر ثم اختلعت منه بدراهم مسماة قبل ان يدخل بها فلا رجوع ما

١٢ انتهى

٧ تعليقاً صح

٧ المرأة ٩

صح

صحت لو فى الخلع ولا سبيل لاحدهما على صاحبه بما فى يده من المهر وكذا لو وقع الخلع على مائة درهم من المهر والمهر كله على الزوج او فى يد دينار
المرأة لا يتبع احدهما صاحبه بشيء من المهر وكذا لو كان المهر عبدا بعينه فى يده او لم يدها وهذا عند ابى حنيفة وقال محمد لا يسقط
فيهما الا ما سمياه والثانى كالاول الا فى قبل حاجة شيء من المهر رده عليه وابو يوسف مع محمد فى الخلع ومع ابى حنيفة فى المباراة لمحمد
ان هذا عقد معاوضة فوجب ان يقتصر حكم المعاوضة على بدل المشروط ولا يتعدى الى سائر ما فى كلو من الحقوق الواجبة
كسائر المعاوضات ولهذا لو كان دين على الآخر بسبب آخر او عين فى يده لا يسقط شيء من ذلك بها ولابى يوسف ان المباراة
مفاعلة من البراءة فيقتضيها من الجانبين واما قيد لحقوق النكاح وان كانت مطلقة لدلالة الغرض اما الخلع فمقتضاه
الانخلاع وقد حصل فى نفس النكاح فلا ضرورة الى انقطاع الاحكام المتعلقة بالنكاح ولابى حنيفة ان الخلع ينبىء عن
الفصل على وجه لا يبقى على المخلوع اثر من خلع النعل وخلع العذار وهو مطلق كالمباراة فيعمل باطلاقهما فى النكاح واحكامه
وحقوقه واما نفقة العدة فان شرطت فى الخلع والمباراة يسقط اجماعا والا لا يسقط اجماعا واما نفقة الولد وهى مؤنة الرضاع
فلا يقع البراءة عنها ان لم يشترط ذكر فى الخلع والمباراة اجماعا وان شرطتا ان وقت لها لذلك وقت كسنة ونحوها جاز
وان لم يوقت لم يجز ولم يقع البراءة عنها **قوله** وان خلع صبيته بمالها لم يجب عليها شيء وبقى مهرها وتطلق فى الاصح
اعلم ان الرجل اذا خلع ابنته وهى صغيرة مع زوجها بمالها لم يجز عليها لان الخلع على مالها كالتبرع بمالها لانه مقابلها مالا
بما ليس بمتقوم لان منافع البضع لا قيمة لها عند الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها ولهذا يعتبر خلع المريضة مالا
من الثلث لانه لا قيمة للبضع عند الخروج وليس من الحوائج الاصلية ولو قيل منكوحة لهما ان لم يمض باعتبار ملك المتعة
شيئا واذا لم يجز الخلع لا يسقط المهر ولا تستحق مالها اما الطلاق فانه يقع فى رواية لانه علق الطلاق بقبول
الاب ولو علق بشرط هو فعل الاب كدخول الدار يقع الطلاق ان وجد الشرط كذا هنا ولكن لا يجب المال بدل الخلع
لان بدل الخلع تبرع ومال الصبى لا يقبل التبرع وفى رواية لا يقع الطلاق الا قبلت الصغيرة لان الاب اذا
لم يضمن بدل الخلع كان مخاطبا مع البنت كانه خاطب البنت بذلك فيتوقف على قبولها
والاول اصح **قوله** وان خالعها على انه ضامن له وعليه المال بعد اذ خالعها على الزوج وهى صغيرة على ان الاب ضامن
فالخلع واقع والالف واجب على الاب ولم يرد بهذا الضمان الكفالة عن الصغيرة لان الزوج لا يستحق عليها مالا لكن تفسير
الضمان التزام الالف ابتداء لا بجهة الكفالة وهذا لان الاب لا يكون ادنى حالا من الاجنبى وشرط بدل الخلع
على الاجنبى صحيح فعلى الاب اولى لانه ربما يجب على الاب شيء لاجلها ولم يجب على الاجنبى قط ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل
تحت ولاية الاب بل يبقى الكل ان دخل بها والنصف ان لم يدخل بها **قوله** وان شرط المال عليها تطلق بلا شيء ان قبلت
اى وان شرط الزوج بدل الخلع على الصغيرة توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول بان كانت تعقل العقد وتعبر
عن نفسها فان قبلت وقع الطلاق اتفاقا لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة **باب**
الظهار الظهار فى اللغة مقابلة الظهر بالظهر وفى الشرع عبارة عما ذكره المصنف وهو تشبيه زوجته او ما يعبر به عنها
او جزء شائع منها بعضو محرم نظره اليه من اعضاء محارمه نسبا او رضاعا كانت على كظهر امى او راسك او فرجك او نصفك كظهر امى

اوكبطنها

تشبيه

اوكبطنها اوكفخذها اوكفرجها او كظهر اختى او عمتى ويصير به مظاهرا او محرما وطيها ودواعيه حتى يكفر اعلم ان الظهار هو تشبيه
منكوحته بعضو محرم نظره اليه على سبيل التأبيد من اعضاء محارمه من جهة النسب او من جهة الرضاع مثل اخته او امه
من الرضاع وذلك مثل ان يقول لامرأته انت على كظهر امى او كبطن امى او كفخذها او كفرجها او تشبيه ما يعبر به عن
بدنها زوجته بالعضو المذكور مثل ان يقول لامرأته راسك على كظهر امى او فرجك او وجهك او رقبتك على كظهر امى
او تشبيه جزء شائع من زوجته بالعضو المذكور فيصير مظاهرا ويحرم وطيها ودواعيه حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذكر فى المغرب المهلة العلي يحتمل
ان يراد يعودون لنقضه او لتداركه على حذف المضاف وعن ثعلب يعودون للتحليل ما حرموا على حذف المضاف ايضا الا
انه نزل القول منزلة المقول فيه وهو الطعام منها والظهار كان طلاقا فى الجاهلية فقرر الشرع اصله وهو التحريم ونقل
حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وهذا لانه منكر من القول وزور جبت عقوبة من جنسه فى اقصى غايات غايات
الحل بمنى هى فى اقصى غايات الحرمة وقد نطق به النص فجعل الشرع موجبه حرمة الاستمتاع جزاء على جنايته حتى يرتفع جزء
بالكفارة والدواعى حرام عندنا خلافا للشافعى لان النص كناية عن الجماع ولنا انه حقيقة للمس باليد والحقيقة
حقيقى بان يراد ولان الحرمة ثبتت بموجب التشبيه بالام والام حرام الاستمتاع بها مسا وجماعا فكذا المرأة ولان الافضاء
الوطى فيه حرم حرم الدواعى كيلا يقع فيه كما فى حال الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكثر وجودهما ولو حرمت الدواعى
يفضى الى الحرج وهو مدفوع بالنص **قوله** فان وطى قبله استغفر وكفر للظهار فقط ولا يعود حتى يكفر فان وطيها قبل
ان يكفر استغفر ربه ولا شيء عليه للوطى الحرام غير الكفارة الاولى ولا يطاها ثانيا حتى يكفر ولو كان شيء آخر
واجبا لنبه عليه **قوله** والعود الموجب للكفارة هو عزمه على وطيها معناه ان العود الذى يجب به الكفارة ان يستقر به الوجوب
اذ الكفارة تجب بالظهار ان يعزم المظاهر على وطيها وعند الشافعى ان يمسكها بعد الظهار زمانا يمكن فيه ايقاع الطلاق
ولا يطلق حتى لو طلق موصولا بالظهار لا يلزمه الكفارة عنده لان الشرط هو العود لما قال والعود لما قال الاتيان بايقاعه
لا اعادته لان ذلك عود فيه او اليه كما اذا يتكلم لو ذكر العاد والى قوله عنه ان مخالفا للنهى والظهار سبب الفراق
والعود له امساكها قلنا حكم الظهار ليس ترك المرأة بل الامتناع عن وطيها فمقصده العزم على وطيها **قوله** وليس
هذا الا ظهارا اى وليس ما ذكر من قول انت على كظهر امى او راسك الا ظهارا سواء نوى او لم ينو شيئا ولا يكون
طلاقا ولا ايلاء لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به لان فى ذلك تغيير موضوع
الشرع وليس الى العبد ذلك بل له الامتثال بالمشروع **قوله** وفى انت على مثل امى او كامى ان نوى الكرامة او الظهار
صحت نيته وان نوى الطلاق بائنة او لم ينو شيئا لغا اذا قال الرجل لامرأته انت على مثل امى او كامى يرجع
الى نيته لانه يحتمل وجوها من التشبيه فان نوى البر او الكرامة فهو كما قال ولم يكن مظاهرا لان ما نواه محتمل كلامه
اى انت عندى فى استحقاق البر والكرامة كامى وان نوى الظهار فظهار لانه شبهها بجميع الام ولو شبهها بظهر الام
كان ظهارا فاذا شبهها بكلها اولى ان يكون ظهارا لكنه ليس بصريح فيشترط النية وان نوى الطلاق فطلاق باين

لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء عند ابي حنيفة وابي يوسف
لاحتمال الحمل على الكرامة وقال محمد يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى وان عنى به التحريم
فعند ابي يوسف هو ايلاء ليكون الثابت به ادنى الحرمتين اذ الحرمة في اليمين للغير بخلاف الظهار حتى يحل بمباشرتها بعد الايلاء
بخلاف الظهار ولان كفارة اليمين ادنى من كفارة الظهار وفي رواية النوادر اي الحرمة وعند محمد ظهار لان كاف التشبيه
تختص بالظهار قوله وبانت علي حرام كامي صح ما نوى من طلاق او ظهار اي لو قال لها انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا
فهو على ما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تاكيد له وان لم يكن له نية
فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى قول محمد ظهار لما بينا قوله وانت علي حرام كظهر امي ظهار لا غير وان نوى طلاقا او ايلاء
يعني اذا قال لها انت علي حرام كظهر امي فهو ظهار عند ابي حنيفة سواء نوى الايلاء او الطلاق او لم يكن له نية
كقوله انت علي كظهر امي لان هذا اللفظ صريح في الظهار فلا يحتمل نيته شيئا اخر كاللفظ الذي هو صريح في الطلاق
وقوله حرام تصريح بمقتضى كلامه فيؤكد حكم الكلام ولا يغيره وعند ابي يوسف ومحمد ان نوى الظهار او لم يكن له نية
فظهار وان نوى الطلاق فطلاق لان المنوي من محتملات كلامه لان قوله انت علي حرام يحتمل الطلاق لو اقتصر
عليه وقوله كظهر امي يؤكد تلك الحرمة فلا يخرج به من ان يكون محتملا للطلاق ثم عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون
ظهارا بل يكون طلاقا فحسب لانه لما وقع الطلاق بانت علي حرام حصل الظهار بعد البينونة فان قيل الظهار
مع الطلاق يثبتان بانت علي حرام قلنا اللفظ الواحد لا يحتمل معنيين مختلفين وعند ابي يوسف يكونان معا
الظهار بلفظه والطلاق بنيته كقوله زينب طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم وقال لي امراة اخرى وعنيت اياها
يقع الطلاق على تلك بنيته وعلى المعروفة بالظاهر قوله ولا يصح الظهار الا من زوجته فلم يصح من امته يعني ان الظهار لا يكون
الا من الزوجة حتى لو ظاهر من امته او مدبرته او ام ولده لم يكن مظاهرا خلافا لمالك لقوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم وهي المنكوحات لان الامة ليست من نسائنا ولهذا جاز ان يحلف من امته لا امراته ولان الحل
في الاماء تابع فلا يثبت الحكم فيهن دلالة لانه غير مقصود فيها بل المقصود الاستخدام والحل هو المقصود
في الزوجات ولهذا شرع ملك اليمين بلا حل كالاخت من الرضاع والامة المجوسية والنكاح لم يشرع في موضع
لا يحتمل الحل ولان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق الا في المنكوحة قوله ولا من نكحها بلا امرها ثم ظاهر
منها ثم اجازت يعني اذا تزوج امراة بغير امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل لانه صادق في التشبيه
وقت التصرف لانها محرمة قبل اجازتها فلم يكن منكرا ولان الظهار ليس بحق من حقوقه حتى يتوقف عليه بخلاف اعتاق
المشتري من الغاصب لانه من حقوق الملك وهذا لان حق الملك ما يتاكد به الملك والملك يتاكد بالاعتاق
لانه ينتهي به والشيء بانتهائه يتقرر ويتاكد ولهذا يثبت به الولاء قوله وبانتن علي كظهر امي لنسائه تجب لكل كفارة
يعني اذا قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهرا منهن جميعا لانه اضاف الظهار اليهن فصار كما اذا اضاف
الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت في حق كل واحدة والكفارة لانهاء الحرمة فيتعدد بتعددها

بخلاف

بخلاف الايلاء منهن لان الكفارة فيه لصيانة حرمة الاسم فلم يتعدد بتعدد ذكر الاسم وقال مالك يكفيه كفارة واحدة في الظهار
منهن كما في الايلاء منهن والفرق ما بيناه قوله وهي عتق رقبة اي الكفارة اعتاق رقبة لقوله تعالى فتحرير رقبة من
قبل ان يتماسا قوله وجازت فيها اي في كفارة الظهار المسلم والكافر والذكر والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة
ينطلق على هؤلاء اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه وقال الشافعي لا يجزئه الكافرة ويقول
الكفارة حق الله تعالى فلا يجوز صرفها الى العدو كالزكوة ولنا ان المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق
ومقصوده من الاعتاق التمكن من الطاعة ثم مقارنته المعصية يضاف الى سوء اختياره وعند بعض المشايخ
لا يجوز اعتاق المرتد لانه مستحق القتل ويجوز المرتدة بلا خلاف قوله والاصم اي ويجوز الاصم في جميع الكفارات
استحسانا والقياس انه لا يجوز وهو رواية النوادر لان الفايت جنس المنفعة وجه الاستحسان ان بالصمم لم يفت
منفعة السمع اصلا ولهذا يسمع اذا صاح انسان في اذنه حتى لو كان بحال لا يسمع اصلا لا يجوز لفوات جنس المنفعة
وقيل الرواية التي قال فيها لا يجوز محمولة على الصمم الاصلي ولا بد ان يكون معه الخرس فانه لم يسمع الكلام لم يتكلم ولا يجوز
تحرير الاخرس لفوات جنس المنفعة قوله والاعور اي ويجوز الاعور ومقطوع احدى يديه واحدى رجليه من خلاف لانه
ما فات جنس المنفعة بل اختلت وذا غير مانع لانه يتمكن من المشي بعصا قوله ومكاتب لم يؤد شيئا يعني اذا اعتق مكاتبا
يعني اذا اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا ~~لم يؤد شيئا~~ جاز خلافا للشافعي لانه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر على قود
مذهبكم ولنا ان الواجب تحرير الرقبة والتحرير تعبير يحقق رقيقا حرا والرقبة اسم لذات مرقوق عرفا والمكاتب كذلك
لان عم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولم يتمكن النقصان في رقه بالكتابة لان عتقه معلق بشرط الاداء
والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده ولا يثبت بهذا التعليق استحقاق الحرية كما في سائر الشروط ولهذا يحتمل
لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ وبهذا الشرط لا يمنع ولو تمكن نقصان في رقه لما تصور فسخه واعادته
الى الحالة الاولى لان نقصان الرق بثبوت العتق من وجه وحق العتق لا يحتمل الفسخ كحقيقته كالتدبير والاستيلاد قوله
ولا من قريبه بنية الكفارة اي ويجوز شراء قريبه مثل ابيه او ابنه لكفارة الظهار او اليمين وقال الائمة الثلاثة لا يجوز والمسئلة
باتيك في الايمان ان شاء الله تعالى قوله واعتاق نصف عبده ثم باقيه اي ويجوز اعتاق نصف عبده عن كفارته ثم اعتاق باقيه لانه
اعتقه بكلامين والنقصان يتمكن على ملكه بسبب الاعتاق بجهة الكفارة ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب
السكين عينها لا يمنع جواز التضحية استحسانا لان حصول هذا العيب بسبب فعل التضحية قوله لا فائت جنس المنفعة
كالاعمى والمجنون لا يعقل والمقطوع يداه او ابهاماه او رجلاه او يد ورجل من جانب والاصل ان فوات جنس المنفعة
يمنع الجواز والاختلال لا وهذا لان ذات الانسان بما فيه من المنافع وفوات جنس المنفعة يكون هالكا معنى وذا
نحو فوات البصر والبطش والمشي والعقل لان الانتفاع بالجوارح انما يكون بالعقل وقوة البطش بالابهامين فبفواتها
يفوت جنس المنفعة والذي يجن ويفيق يجوز لان منفعة العقل غير فائتة بل هي فايتة مرة وتظهر
اخرى والاختلال غير مانع والذي قطعت يده ورجله من جانب واحد لا يجوز لفوات جنس منفعة المشي اذ لا يتمكن من المشي

اما لا يجوز في كفارة الظهار فائت جنس المنفعة كالاعمى

بالعتاق **قوله** ولا المدبر ومكاتب ادى بعض بدله اولا لا يجوز تحرير المدبر وام الولد لنقصان رقهما فلا يكون تحريرهما تحريرا من كل
وجه ولا يجوز تحرير مكاتب ادى بعض بدل الكتابة لانه تحرير بعوض وبه لا يتادى الكفارة لانها عبادة فلا بد ان يكون خالصة لله
تعالى ومتى كان بعوض لم يكن خالصا لانه تجارة وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يجوز لان رقه لم ينتقص بما ادى من البدل ولهذا
احتمل عقد الكتابة الفسخ بعد ما استوفى بعض البدل كما احتمل قبله بخلاف التدبير والاستيلاد لانهما لا يحتملان الانفساخ
قوله واعتاق نصف عبد مشترك ثم باقيه بعد ضمانه يعنى اذا اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقيه واعتق
ما بقى عن ظهاره لم يجز عند ابى حنيفة وعندهما يجوز لان الاعتاق لا يتجزى عندهما فاذا اعتق نصفه عتق كله الا ان المعتق ان
كان موسرا ضمن نصيب شريكه ويتملكه فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه ولا سعاية على العبد حتى يكون اعتاقا
بعوض فيجوز وان كان معسرا سعى العبد للساكت فى نصيب شريكه فكان اعتاقا بعوض فلا يجوز عن الكفارة وله ان
الاعتاق يتجزى وانما عتق نصيبه فى الابتداء ونصف الرقبة ليس برقبة وقد تمكن النقصان فى النصف الاخر لتعذر استدامة
الرق فيه وهذا النقصان وقع فى ملك الشريك بحيث لا يجزى عن كفارته ثم بالضمان انما يملك ما بقى منه فاذا اعتقه كان معتقا
معنى اعتاق عبد الا شيئا منه كذا فى المبسوط **قوله** ونصف عبده اى ولا يجوز اعتاق نصف عبده عن كفارته ثم باقيه بعد وطى
من ظاهر منها يعنى اذا اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التى ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابى حنيفة لان الاعتاق
يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما يجوز لان اعتاق النصف
اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس **قوله** وان عجز عن العتق صام شهرين ولاء اى متتابعين وفى المحيط اذا لم يملك
رقبة ولا ثمن رقبة يصوم شهرين متتابعين فان صام بالاهلة جاز وان كان كل شهر تسعة وعشرين يوما
وان صام بغير الاهلة ثم افطر لتمام تسعة وخمسين يوما فعليه القضاء **قوله** ليس فيهما شهر رمضان ولا خمسة ايام منهية
وهى يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق حتى لو دخل فى صومه يوم النحر وايام التشريق فعليه استقبال الصوم لان التتابع
فلانه منصوص عليه وصوم رمضان لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله تعالى والصوم فى هذه الايام منهى عنه فلا
ينوب عن الواجب الكامل **قوله** وان افطر بعذر او بغيره مطلقة يعنى استانف الصوم وان افطر يوما منها بعذر
ان مرض او سفر او بغير عذر لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة بخلاف ما اذا افطرت المرأة بعذر الحيض فى كفارة القتل ٧ استانف م
وكفارة الفطر حيث لا استيناف لانه لا يوجد شهران عادة من غير حيض **قوله** او وطئها فى الشهرين ليلا عمدا او يوما سهوا
استانف الصوم يعنى اذا جامع التى ظاهر منها فى خلال الشهرين ليلا عمدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابى حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا يستانف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا
فيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط فى الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون
خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف وهذا لان مقتضى النص شيئان احدهما التقديم والثانى الاخلاء
وهنا ان تعذر التقديم لكن لم يتعذر الاخلاء فوجب العمل بما قدر عليه وان سقط عنه ما لم يقدر ليلا عمدا لكن تقييد لان ٧ قوله م
العمد والنسيان فى الليل سواء وقد نص عليه فى شرح الطحاوى وغيره لو جامعها بالليل ناسيا او عامدا او قوله او نهارا ناسيا

احتراز

احترازا عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا افسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع
قوله لا الاطعام اى لا استيناف فى الاطعام ان وطئها فى خلاله وان قرب التى ظاهر منها فى خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى
ما شرط فى الاطعام ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس
والمنع لمعنى فى غيره لا يعدم المشروعية فى نفسه **قوله** وان عجز عن الصوم اطعم هو او نائبه ستين مسكينا كلا اى كل مسكين
قدر الفطرة او قيمته قوله او قيمته عطف على قوله قدر الفطرة يعنى اذا لم يستطع الصيام اطعم ستين مسكينا لقوله تعالى
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير او قيمة ذلك لقوله عم
فى حديث اوس بن الصامت وسلمة بن صخر لكل مسكين نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجة اليوم لكل مسكين
فيعتبر بصدقة الفطر قوله او قيمته مذهبنا وقد ذكرناه فى الزكوة وان امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض
معنى والفقير قابض له اولا ثم لنفسه فيتحقق تملكه ثم تمليكه **قوله** وان غداهم وعشاهم واشبعهم فى كل اى فى كل من التغدية ٧ وغداهم و
والتعشية وفى نسخة صدر الشريعة منهما بدل الكل وقليل ما اكلوا يعنى اذا غداهم جاز قليلا ما اكلوا او كثيرا بعد ان شبعوا
فالمعتبر فيه الشبع لا المقدار وذكر فى المحيط واذا غداهم وعشاهم فالمعتبر فيه الكفاية ولا معتبر لمقدار الطعام
وروى عن ابى حنيفة فى كفارة اليمين لو قدم اربعة ارغفة او ثلثة بين يدى عشرة وشبعوا اجزاه وان لم يبلغ ذلك الا صاعا
او نصف صاع وان كان احدهم شبعان فقد قيل يجوز اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز لانه وجد الطعام العشرة
انما وقد شبعوا وقال بعضهم لا يجوز لان الماخوذ عليه اشباع العشرة وهو ما اشبع العشرة انما اشبع التسعة ولا بد من الادام
فى خبز الشعير دون الحنطة لانه لا يستوفى من خبز الشعير تمام حاجته الا بالادام فانه قل ما ينساغ وحده ولا كذلك خبز الحنطة
وعن ابى حنيفة لو غداهم وعشاهم خبزا وادام او خبزا بغير ادام او خبز الشعير او سويقا او تمرا جاز ولو غدا ستين
او عشى ستين غيرهم لم يجزه الا ان يعيد على ستين منهم غداء او عشاء ولو غداهم يوما وعشاهم يوما جاز لوجود الاكلتين
مشبعتين ولو عشاهم فى رمضان لكل مسكين ليلتين اجزاه وهذا كله عندنا وقال الشافعى لا يجزيه الا التمليك اعتبارا
بالزكوة وصدقة الفطر وهذا لان التمليك ادفع للحاجة فلا ينوب منابه الاباحة ولنا ان المنصوص عليه هو الاطعام وهو
حقيقة فى التمكين من الطعم وفى الاباحة ذلك كما فى التمليك اما الواجب فى الزكوة الايتاء وفى صدقة الفطر الاداء وهما للتمليك
حقيقة **قوله** او اعطى منوين من بر ومنوين تمرا او شعيرا او واحدا ستين جاز يعنى اذا اعطى مسكينا منوين من بر منا من بر ومنوين
من تمر او شعير لحصول المقصود وهذا ازالة حاجته فى يوم ولانهما من جنس الطعام فيجوز تكميل احدهما بالاخر بخلاف ما اذا
اعتق عن ظهاره نصف رقبة وصام شهرا لان اكمال الاصل بالبدل لا يجوز لانهما لا يجتمعان فكيف يكمل احدهما بالاخر وان
اعطى الطعام كله مسكينا واحدا ستين يوما جاز عندنا وقال الشافعى لم يجز لان الواجب عليه اطعام ستين مسكينا
والمسكين الواحد بتكرار الايام لا يصير ستين مسكينا ولنا ان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة يتجدد فى كل يوم
فالدفع اليه فى اليوم الثانى كالدفع الى غيره **قوله** فى يوم واحد قدر الشهرين لا الا عن يومه يعنى اذا دفع ستين فرقة لمسكين
واحد فى يوم واحد بطريق الاباحة لم يجز الا عن يومه سواء كان بدفعة واحدة او بدفعات لان الواحد لا يستوفى

في يوم واحد طعام ستين مسكينا فلم يوجد العدد حقيقة وحكما لعدم تعدد الحاجة والتمليك من مسكين واحد في يوم واحد
بدفعات قيل لا يجوز لان الغرض سد الخلة وبعدها انسدت بالدفعة الاولى لا يمكن سدها وقيل يجوز لان التمليك يصلح لقضاء
حوائج كثيرة والحوائج كثيرة وحاجة الاكل يزول بالمرة الاولى لا غيرها فبالنظر الى غير هذه الحاجة كانه لم يأخذ شيئا
بخلاف ما لو اعطى بدفعة واحدة لان الواجب عليه تفريق الفعل بالنص فاذا جمع لا يجوز الا عن واحد كالحاج اذا
رمى سبع حصاة بدفعة واحدة قوله وان اطعم ستين مسكينا كل صاعا عن ظهارين لم يصح الا عن احدهما وعن افطار وظهار صح اي لو اطعم
ستين مسكينا كل مسكين صاعا من بر من ظهارين في امرأة او امرأتين لا يجوز الا عن احدهما عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد يجوز عنهما وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزأه عنهما له ان في المؤدى وفاء بوظيفة الكفارتين اذ المقدار في
كل واحد نصف صاع من بر لكل مسكين والقاطع يدل لها والمصروف اليه محل الكفارتين اذ لا يخرج عن الاهلية العرف اليه
باخذ احدهما لكونه محتاجا مع ذلك فيجوز عنهما كما لو فرقها بدفعتين او كانت الكفارتان من جنسين بان يكون
احدهما كفارة الظهار والاخرى كفارة الافطار ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة لانها
شرعت للتمييز بين الاجناس المختلفة اذ في الجنس الواحد لا يختلف الغرض فلا يحتاج الى التمييز فاذا الغت النية
والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير يمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كما اذا
نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق الدفع لانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين آخر قوله كصوم اربعة اشهر
او اطعام مائة وعشرين مسكينا واعتاق عبدين عن ظهارين وان لم يعين واحدا لواحد جاز وان لم يعين واحدا
من العبدين لواحد من الظهارين يعني من وجبت عليه كفارتا ظهار فصام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين
او اعتق رقبتين لا ينوي عن احدهما بعينها جاز عنهما لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية التعيين
قوله وفي اعتاق عبد عنهما او صوم شهرين له ان يعين لاي شاء وان اعتق عن قتل وظهار لم يجز عن واحد منهما لكفارتي
يعني اذا اعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايتهما شاء وان اعتق
عن قتل وظهار لم يجز عن واحد منهما وقال زفر لا يجزيه عن احدهما في الفصلين وقالا ان في له ان يجعل
عن احدهما في الفصلين لان الكفارات كلها جنس واحد لاتحاد المقصود وهو الستر ولهذا حمل المطلق
في احدهما على المقيد في الاخرى وله فانه اعتق عن كل ظهار نصف العبد لانه لما اعتق عنهما انقسم عليهما فيصير عن كل
واحد نصف وهذا لانهما واجبتان مختلفتان فصارا غيرين كالظهار والقتل واذا وقع عنهما ليس له ان يجعل
عن احدهما لخروج الامر من يده ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيد ~~ليس له ان يجعل عن احدهما~~
فيلغو وفي الجنس المختلف مفيد واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة هنا باختلاف السبب وهو القتل
والظهار نظير الاول اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثاني
اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لا بد من التمييز قوله ولم يكفر عبد لظاهر الا بالصوم ولو اطعم لا سيده بالمال عنه
اي لا يكفر سيده بالمال عن عبده يعني وان كان العبد لم يجزه في الكفارة الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل

التكفير

التكفير بالمال وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه ولان الكفارة عبادة فتفعل
الآخر لا يكون فعله

باب اللعان

اللعن في اللغة الطرد يقال لعنه لعنا ولاعنه ملاعنة ولعانا ثم لقب الباب باللعان دون
الغضب وان كان فيه الغضب لان اللعن من جانب الرجل وهو مقدم وسابق والسبق من اسباب الترجيح وفي الشريعة عبارة
عما يجري بين الزوجين من الشهادات الاربع واللعن والغضب كذا في النهاية قوله من قذف بالزنا زوجته العفيفة وكل
صالح شاهدا او نفى ولدها وطالبت لاعن اعلم انه اذا قذف الرجل امرأته العفيفة عن فعل الزنا بالزنا وكل واحد منهما صالح
للشهادة او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان وانما اقتصر على كون الزوجة عفيفة ولم يقل والمرأة ممن
يحد قاذفها كما في الهداية ولا شك ان العفة من كونها ممن يحد قاذفها لان اشتراط كونها من اهل الشهادة يدل على
الحرية والتكليف والاسلام فلا احتياج الى قوله وهي ممن يحد قاذفها بل يكفي ذكر العفة والاصل ان اللعان شهادات
موكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف في حقه حتى لا يقبل شهادته ابدا بعد اللعان ومقام حد الزنا
في حقها ولهذا لا يثبت اللعان بالشهادة على الشهادة ولا بكتاب القاضي ولا بشهادة النساء كالحدود وعندنا ان اللعان
موكدات بالشهادات لقوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله فقوله بالله محكم في اليمين والشهادة محتمل اليمين
فانه لو قال اشهد كان يمينا فحملنا المحتمل على المحكم ولنا قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم
استثنى انفسهم عن الشهداء فثبت ان الزوج شاهد ولان المستثنى يكون من جنس المستثنى منه ثم نص على شهادته تعالى
فشهادة احدهم اربع شهادات بالله فنص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ولان
الحاجة هنا الى ايجاب الحكم في الطرفين والذي يصلح لايجاب الحكم الشهادة دون اليمين وقرن الشارع الركن في
جانبه باللعن لو كان كاذبا وبالغضب في جانبها لو كان صادقا لان الصادق لحدها والعلن لا يعلم ذلك فكان
اللعن في جانبه قائما مقام حد القذف وفي جانبها صار الغضب قائما مقام حد الزنا اذا ثبت هذا فنقول لا بد ان يكونا
من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة لما مر ولا بد ان يكون المرأة ممن يحد قاذفها لان اللعان في حقه قائم
مقام حد القذف فلا بد ان يكون محصنة ويجب نفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفا لها ولا يقال جاز ان لا
يكون زانية بان وطئت بشبهة فيكون الولد من غيره حقيقة والنافي صادق في نفيه لان هذه الشبهة
غير معتبرة لانعقاد الاجماع على انه لو نفاه اجنبي عن الاب المشهور يصير قاذفا مع وجود هذا الاحتمال وهذا لان الاصل
في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به والملحق عارض والاصل عدمه فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يتبين
الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كحد القذف قوله فان ابى حبس حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد ان ابى اي ان امتنع
الزوج من اللعان حبس الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه لانه اجبار بحر من الامر ولان المقدار
المتروك بعد قوله في موضع الجزاء يراد به الامر كما في قوله تعالى فتحرير رقبة وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى يأتي بما هو عليه
او يكذب نفسه ليرتفع السبب قوله فان لاعن لاعنت والا حبست حتى تلاعن او تصدقه اي اذا لاعن الزوج وجب عليها
اللعان بالنص الا انه يبدأ بالزوج لانه المدعي والحجة اولا يطلب من المدعي فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلاعن

ولأنها مؤكدة باليمين لانه يشهد لنفسه والتأكيد باليمين لا يخرجه عن ان يكون شهادة

او تصدقه لانه حق يستحق عليها المطالبة ولم تقدر على ايفائه فتحبس به او اصدقته فلا حاجة الى اللعان لا رتفاع سببه
ولا يجب عليها حد الزنا لان من شرطه الاقارير الاربعة عندنا على ما يأتي في بابه وقال ان في تحد حد الزنا لان الزاني عنده
تحد بالاقرار مرة واحدة قوله فان كان عبدا او كافرا او محدودا في قذف حد ان كان الزوج عبدا او كافرا
بان اسلمت امراته قبل ان يعرض عليه الاسلام او محدودا في قذف فقذف امراته فعليه الحد لان القذف بالزنا
لا ينفك عن موجب وقد تعذر ان يكون موجبا للعان فيصار الى القذف فكان موجبا للحد قوله وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة
او محدودة في قذف او صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان اي وان كان الزوج من اهل الشهادة وهي امة
او كافرة او محدودة في قذف او كانت ممن لا يحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان
لعدم اهلية الشهادة وعدم احصانها فان قيل ينبغي ان يجب حد القذف عليه لان اللعان خلف عنه فاذا امتنع
اللعان يصار الى الموجب الاصلي قلنا امتناع اللعان لمعنى من جهتها واهلية اللعان موجودة في حقه اذ هو من جملة
من شرع اللعان في حقه فلا يجب عليه الحد والاصل ذكر قوله عم اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية
تحت مسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك والمحدود في قذف فعليه الحد لان امتناع اللعان لمعنى من جهته
اذ هو ليس من اهله قوله وصورته ان يقول مرات اربع مرات اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في
الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا مشيرا اليها في جميع ذلك ثم تقول هي اربع مرات اشهد بالله انه لكاذب
فيما رماني به من الزنا وفي الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا اعلم ان صفة اللعان ان كان
القذف بصريح الزنا فانكرت المراة وخاصمته الى الحاكم فامره باقامة البينة على صدق مقالته فعجز عن اقامة البينة
فانه يبتدئ من جهة الزوج ويامره باللعان فيقوم الزوج ويقول اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به
من الزنا فيقول ذلك اربع مرات ثم يقول في الخامسة ان لعنة الله عليه ان كنت من الكاذبين فيما رميتها به من الزنا
ويقبل بوجهه على المراة في كل ذلك ثم يامرها باللعان فتقوم وتواجه زوجها وتقول اشهد بالله انه لمن الكاذبين
فيما رماني به من الزنا اربع مرات ثم تقول في الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من
الزنا فاذا قالت ذلك تم اللعان بينهما وانما ذكر الغضب في جانبها في الخامسة لانها تستعمل اللعن كثيرا لما قال
رسول الله عم تكثرن اللعن وتكفرن العشير فعسى تجترئ على الاقدام لكثرة جري اللعن على السنتهن وسقوط
وقعه في قلوبهن فذكر الغضب في جانبها لتكون ردعا لها عن الاقدام وذكر في الزوائد عن ابي حنيفة انه لا بد من
ان يقول اني لمن الصادقين فيما رميتك به من الزنا ومن ان تقول انت من الكاذبين فيما رميتني به من الزنا لان
ذلك اقطع للاحتمال ووجه المذكور في الكتاب ان الضمير الغائب اذا انضمت اليه الاشارة كان في انقطاع
الاحتمال كالخطاب قوله ثم يفرق الحاكم بينهما يعني اذا فرغ الزوجان من اللعان لا تقع الفرقة بينهما حتى يفرق الحاكم
بينهما حتى لو مات احدهما بعد الفراغ من اللعان وقبل التفريق توارثا عندنا وقال الشافعي تقع الفرقة بنفس لعان
الزوج لانه حين شهد عليها بالزنا اربع مرات واكد ذلك باللعن فالظاهر انهما لا يأتلفان فلم يكن في بقاء النكاح فائدة

بمشترك

او وقع الزوج

فلم يبق النكاح بينهما كما اذا ارتد احد الزوجين وعندنا تقع الفرقة بينهما بلعانهما ولنا انه قد ثبت حرمة الاستمتاع
بينهما ففات الامساك بالمعروف ومن لا يمسك امراته بالمعروف لا تقع الفرقة بنفس الامتناع عن الامساك بالمعروف
~~لا يمسك امراته بالمعروف لا تقع الفرقة بنفس الامتناع عن الامساك بالمعروف بل يجب عليه ان~~ يسرح ناب القاضي منابه
في التسريح لانه نصب لدفع الظلم دل عليه قول ذكر الملاعن عند النبي عم كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها هي
طالق ثلاثا قاله بعد اللعان ولم ينكر عليه رسول الله ولو وقعت الفرقة بينهما بالتلاعن لانكر عليه ولما احتاج الى ان يرد
عليه قوله وان كان القذف بنفي الولد نفاه وبالزنا ذكرا فيه ما قذف به ثم يفرق الحاكم وينفي نسبه ويلحقه بامه يعني اذا كان القذف
بنفي الولد ذكر الزوجان في اللعان نفي الولد وصورته هي اللعان ان يامر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله اني لمن الصادقين
فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المراة فتقول اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من نفي الولد وان
كان القذف بالزنا ونفي الولد ذكرا فيه الامرين فيقول الزوج اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ونفي
الولد ثم يفرق الحاكم بينهما وينفي نسب الولد ويلحقه بامه لما روي انه عم نفى ولد امراة هلال بن امية عن هلال
والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه مقصوده فيثبت نفي الولد ضمنا للقضاء بالتفريق
وعن ابي يوسف ان الحاكم يفرق ويقول قد الزمته امه واخرجته من نسب الاب حتى لو لم يقل ذلك لا ينتفي النسب عنه لانه
ليس من ضرورة التفريق باللعان نفي النسب كما بعد موت الولد فانه يقع التفريق بينهما باللعان ولا ينتفي نسبه عنه
قوله وتبين بطلقة اي يكون الفرقة بينهما تطليقة بائنة عند ابي حنيفة ومحمد لان فعل القاضي منسوب الى الزوج
كما في العنين قوله فان اكذب نفسه حد وحل له نكاحها يعني اذا عاد الزوج بعد التفريق واكذب نفسه حد الحاكم
لاقراره بوجوب الحد عليه وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما وقال ابو يوسف والشافعي تكون الفرقة تحريما مؤبدا
لقوله عليه الصلوة والسلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا نص على التابيد فلا يجوز النكاح مخالفا للنص ولهما ان الاكذاب
رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها لانها تنفسخ بالرجوع ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه
بعد الاكذاب فيجتمعان قوله وكذا ان قذف غيرها فحد اي وله ان يتزوجها ان قذف غير امراته فحد لانه لما حد لم يبق اهلا للعان
لانه لم يبق اهلا للشهادة واذا لم يبق اهلا للعان لم يبق حكمه وهو التحريم قوله او زنت فحدت اي له ان يتزوجها
اذا زنت المراة بعد اللعان فحدت لانتفاء اهلية اللعان من جانبها هذا اذا كانا عنا بعد التزوج قبل الدخول ثم
زنت لان حدها ح الجلد دون الرجم لانها ليست بمحصنة قبل الدخول ولا يمكن تصوير التزوج اذا كان اللعان بينهما
بعد الدخول ثم زنت لان حدها الرجم كذا في الكفاية وشرح الهداية والمسموع من بعض مشايخنا او زنت فحدت بتشديد
النون اي نسبت غيرها الى الزنا بان قالت انت زان فحدت قوله ولا لعان بقذف الاخرس اي فانه لا يجب الحد واللعان
لان اشارة الاخرس كعبارة الناطق ولكنا نقول لا بد من التصريح بلفظ الزنا ليكون قذفا موجبا للحد واللعان ولا يتأتى
هذا التصريح باشارة الاخرس فان اشارته دون عبارة الناطق بالكتابة ولانه لا بد من لفظ الشهادة في اللعان
حتى ان الناطق لو قال احلف مكان قوله اشهد لا يكون صحيحا وكذلك اذا كانت هي خرساء لان قذفها اياه لا يوجب الحد

نادام لم يسرح

ويقول المرأة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا ونفي الولد

ولا ينتفي

الشهادة

على الأجنبي لجواز ان تصدقه لو كانت تنطق ولا تقدر على اظهار التصديق باشارتها واقامة الحد مع الشبهة لا يجوز كذا في
المبسوط قوله ونفي الحمل ليس بقذف حتى لا يلاعن بنفي الحمل وان ولدت لاقل من ستة اشهر يعني اذا قال الرجل لامرأته ليس حملك مني فلا حد
ولا لعان عند ابي حنيفة رحمه الله وزفر لانه لا يتيقن بقيام الحمل لاحتمال انه انتفاخ فلا يصير قاذفا وقال ابو يوسف ومحمد اللعان
يجب بنفي الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر لتيقننا بقيام الحمل عند القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق
بالشرط كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط لان التعليق بالشرط يمنع تحقق نسبته الى الزنا في الحال
وعند وجود الشرط وجد حكما لا حقيقة فصار شبهة في الحالين قوله وقد زنيت وهذا الحمل منه تلاعنا ولم ينف القاضي الحمل
يعني اذا قال لها زنيت وهذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه
لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه قبل الولادة للاحتمال والحديث محمول على انه
عرف قيام الحبل بطريق الوحي قوله ومن نفى الولد زمان التهنئة وشراء آلة الولادة وبعده لا ولاعن في حالتيه اي حال النفي زمان تحج ٧
التهنئة وحال النفي بعد زمان التهنئة يعني اذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة او في الحالة التي يقبل التهنئة ويبتاع آلة الولادة
صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن وثبت النسب وقال ابو يوسف ومحمد يصح نفيه في مدة النفاس اذا كان حاضرا لان النفي يصح
في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله ان قبول التهنئة او سكوته عند التهنئة
او ابتياعه متاع الولادة او سكوته حتى مضى عنده ذلك الوقت اقرار منه ان الولد منه دلالة لانه اذا لم يكن الولد منه لا يحل له
ان يسكت عن نفيه بعد الولادة فلا يصح نفيه بعدما وجد الاقرار منه صريحا او دلالة ولا معنى للتقدير لان دلالة التقدير قد توجد في ايام قلائل تلاثية
وقد لا توجد في ايام كثيرة ففوضنا ذلك الى رأي من لاح له ذلك في ذلك الوقت ولو كان غائبا فلم يعلم بالولادة ثم قدم يعتبر المدة التي
ذكرناها على الاصلين عنده مدة التهنئة وعندهما مدة النفاس لان النسب لا يلزم الا بعد العلم به فصارت حالة القدوم
كحالة الولادة قوله وان نفى اول توأمين واقر بالآخر حد وان عكس لاعن وصح نسبهما في الوجهين يعني اذا ولدت في بطن واحد ونفى
الاول واعترف بالثاني ثبت نسبهما لانهما توأمان خلقا من ماء واحد وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول
ونفى الثاني ثبت نسبهما لما ذكرنا ولاعن لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما
اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن كذا هنا

باب العنين

العنين هو الذي لا يقدر على اتيان النساء من عنّ اذا حبس في عنة وهي حظيرة الابل او من عنّ اذا عرض لانه يعن
يمينا وشمالا ولا يقصده وقيل سمي العنين عنينا لان ذكره يسترخي فيعن يمينا وشمالا ولا يقصد المأتى من المرأة
وذكر الامام قاضي خان وظهير الدين العنين هو الذي لا يصل الى النساء مع قيام الآلة فان كان يصل الى الثيب دون
البكر او الى بعض النساء دون البعض وذلك لمرض به او لضعف في خلقته او لكبر سن او سحر فهو عنين في حق
من لا يصل اليها لفوات المقصود في حق من لا يصل اليها قوله ان اقر انه لم يصل اجله الحاكم سنة قمرية في الصحيح يعني
اذا ادعت المرأة ان زوجها عنين ورفعت الامر الى القاضي فانه يسأل الزوج عن ذلك وانه هل وصل اليها ام لا
فان اقر انه عنين وصدقها انه لم يصل اليها اجله الحاكم سنة لان الحق ثابت لها في الوطء بدليل ولاية المطالبة

وحرمة

وحرمة العزل بدون اذنها ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقدرناها
بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة وفي التأجيل يعتبر السنة القمرية هو الصحيح واختاره شمس الائمة السرخسي في المبسوط واختيار
الامام قاضي خان والامام ظهير الدين في التأجيل انه يقدر بسنة شمسية اخذا بالاحتياط فربما يكون موافقة العلاج في الايام التي
يقع التفاوت فيها بين الشمسية والقمرية وابتداء التأجيل من وقت الخصومة وفي شرح الطحاوي التأجيل بالسنة القمرية
في ظاهر الرواية والتأجيل بالشمسية رواية الحسن عن ابي حنيفة وعن شمس الائمة الحلواني الشمسية ثلثمائة وخمسة وستون يوما
وربع يوم وجزء من مائة وعشرين جزءا من اليوم والقمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثلث يوم وثلث عشر يوم
وفي الذخيرة يؤجل العنين سنة شمسية لا قمرية والسنة الشمسية السنة بالايام والسنة القمرية السنة بالاهلة والشمسية
تزيد على القمرية باحد عشر يوما وشيء فيجوز ان يوافق لمعنى هذه الزيادة فلا بد من اعتبارها قوله ورمضان وايام حيضها منها اي يعدّ من السنة لوجود ذلك في السنة لا مدة مرضه ومرضها
ان يعتد مدة مرضه ومرضها من السنة وروي عن ابي يوسف انه اذا مرض احدهما مرضا لا يستطيع الجماع معه فان كان اقل من
نصف الشهر احتسب عليه وان كان اكثر لم يحتسب عليه وجعل له بدل مكانها وكذلك الغيبة لان شهر رمضان محسوب عليه وهو
قادر عليه في الليل ممنوع في النهار والنهار بدون الليل يكون نصف الشهر فثبت ان نصف الشهر محسوب عليه وهذا
اصح الروايات عن ابي يوسف قوله فان لم يصل فيها فرق الحاكم بينهما ان طلبته اي ان طلبت المرأة التفريق لانه اذا مضت
السنة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح بالاحسان فاذا امتنع
ناب القاضي منابه ففرق بينهما اذا طلبت ذلك ولا بد من طلبها لان التفريق حقها وذكر الامام قاضي خان فاذا وجدت
زوجها عنينا ولم تخاصم زمانا لم يبطل حقها وكذا لو رفعت الامر الى القاضي واجله القاضي سنة فلم تخاصم زمانا بعد مضي الاجل
لانها لا تقدر على الخصومة في كل وقت ولان ذلك قد يكون للتجربة والامتحان لا للرضاء ولو وطئها مرة ثم عجز لا خيار لها
لان ما هو المقصود وهو تأكد المهر والاحصان وغير ذلك يحصل بالواحد وما زاد على ذلك مستحق عليه ديانة لا حكما
وكذلك اذا لم يكن ماء دون يجامع ولا ينزل لا يكون لها حق الخصومة وفي ادب القاضي سأل الزوج القاضي ان يؤجله سنة اخرى
٢ ويتخير ح — او شهرا او اكثر فانه لا ينبغي له ان يفعل ذلك الا برضاء المرأة فان رضيت المرأة ثم رجعت فلها ذلك ويبطل الاجل
ويخير كذا ذكره الامام التمرتاشي وذكر الامام قاضي خان وان كان الزوج عنينا والمرأة رتقاء لم يكن لها حق
الفرقة لوجود المانع من قبلها قوله وتبين بطلقة يعني ان الفرقة بينهما تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى الزوج
فكأنه طلقها بنفسه وقال الشافعي هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما يقع بائنة لان المقصود وهو دفع
الظلم عنها لا يحصل الا بها لاستبداد الزوج بالرجعة قوله ولها كل المهر ان خلا بها لان خلوة العنين صحيحة
اذ لا وقوف على حقيقة العنة لجواز ان يمتنع من الوطء اختيارا فيدار الحكم على سلامة الآلة قوله وتجب العدة
وقد مر في باب المهر قوله وان اختلفا وكانت ثيبا او بكرا فنظرت النساء فقلن ثيب حلف فان حلف سقط حقها وان
٧ ابابه — نكل او قلن بكر اجلت هو اي وان اختلفا عطف على قوله اقر فالمراد الاختلاف ابتداء لا بعد التأجيل يعني اذا اختلف
الزوج والمرأة في الوصول اليها فان القاضي يسأل المرأة اهي بكر او ثيب فان قالت ثيب فانه يجعل القول قول الزوج

مع اليمين لان الظاهر شاهد له لان متى خلا بالثيب فالظاهر انه يطاها فان حلف بطل حقها وان
نكل يؤجل سنة وان قالت اني بكر نظرت اليها النساء فان قلن هي ثيب حلف الزوج على الوصول فان حلف
لا حق لها وان نكل يؤجل سنة وان قلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه قوله ولو اجل ثم اختلفا
فالتقسيم فيها كما مر وبطل حقها بحلفه حيث بطل ثمة كما لو اختار بقي وخيرت فيما حيث اجل ثمة يعني اذا
اجل العنين سنة وقال جامعتها في السنة وانكرت نظرت النساء فان قلن هي بكر خيرت لان الاصل هي البكارة
فقد تايدت شهادتهن بالاصل وان قلن هي ثيب حلف الزوج لانه ليس من ضرورة الثيابة الوصول اليها لاحتمال ثانا قلنا
زوال البكارة بشيء آخر فلم يثبت بشهادتهن الوصول فلهذا يحلف الرجل فان نكل يخير لتايد دعوى
المراة بنكول الزوج وان حلف بطل حقها في التخيير كما في الاختلاف قبل التاجيل وان كانت ثيبا وقت
وقت النكاح حلف الزوج فان حلف فلا خيار لها وان نكل فلها الخيار ثم اذا خيرت واختارت زوجها بطل
خيارها لانها رضيت ببطلان حقها فاني امر فاختارت ان الارادة للنساء مرتين مرة قبل الاجل للتاجيل
ومرة بعد الاجل للتخيير ثم كيف يعرف انها بكر ام ثيب قالوا يدفع في فرجها اصغر بيضة من بيض الدجاج فان دخل
بلا عنف فثيب والا فبكر وقيل ان امكنها ان تبول على الجدار فبكر والا فثيب وقيل تكسر البيضة فتصب في
فرجها فان دخلت فثيب والا فبكر قوله وبطل حقها بحلفه حيث بطل ثمة اي وبطل حق المراة بحلف الزوج
بعد الاجل فيما اذا كانت ثيبا وقت النكاح او كانت بكرا ونظرت النساء وقلن هي ثيب كما بطل حقها في
هاتين الصورتين بحلفه قبل التاجيل وقوله وخيرت فيما حيث اجل ثمة اي قبل التاجيل يعني تخير
المراة بعد الاجل فيما اذا كانت المراة بكرا ونظرت النساء فقلن هي بكر او كانت ثيبا وقت النكاح
ونكل الزوج كما اجل الزوج في هاتين الصورتين قبل التاجيل كما بينا قوله والخصي كالعنين فيه اي في
التاجيل بالسنة لان الخصي من كانت آلته قائمة ونزعت خصيتاه فان كانت بحيث تنتشر آلته ويصل
الى النساء فلا خيار لها وان كانت لا تنتشر ولا يصل فهو كالعنين لان الآلة متى كانت قائمة يرجى منه الوطء كما يرجى
من العنين فيؤجل كما يؤجل العنين قوله وفي المجبوب فرق حالا اي في الحال بطلبها يعني اذا وجدت المراة زوجها
مجبوبا فرق بينهما في الحال ان طلبت المراة لانه لا فائدة في الانتظار ولا بد من طلبها لان التفريق حقها لفوات منفعة
الوطء فيشترط طلبها كما في حقوق العباد قوله ولا يتخير احدهما بعيب الآخر يعني اذا كان بالزوجة عيب فلا خيار
للزوج وقال الشافعي يرد الزوجة بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والرتق والقرن لان هذه الاشياء
مانعة من الوطء حقيقة او طبعا وهو مؤيد بالشرع لقوله عم فر من المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان المستحق
بالعقد الوطء وهذه العيوب لا تفوت المستحق بالعقد غير انها توجب نفرة الطبيعة وذا لا يوجب الرد كالبخر
والزوجة الحاسة واذا كان بالزوج جنون او جذام او برص فلا خيار لها وقال محمد لها الخيار دفعا للضرر عنها
كما في الجب والعنة وهذا لان المقصود بالنكاح طبعا قضاء الشهوة وشرعا التوالد وهذه العيوب تخل بهذا المقصود
لان الطبع ينفر عن صحبة مثله وربما ينتقل الى الولد بخلاف جانبه لانه يقدر على دفع الضرر عنه بالطلاق ولهما ان التاثير
وجود العيب انما يثبت تمام الرضا وعدم الرضا انما يوجب الرد في عقد شرط فيه الرضا ولزوم النكاح لا يعتمد تمام الرضا
الا يرى انه لا يؤثر فيه الهزل وكذا لو تزوج امراة بشرط انها بكر شابة جميلة فوجدها عجوزا شوهاء بها شق

مائل وعقد زايل ولعاب سايل فانه لا يثبت له الخيار وان فقد رضاه والله اعلم باب العدة هي التربص الذي
يلزم المراة بزوال النكاح او شبهته وهي في اللغة العدد قوله هي للحرة لحيض للطلاق والفسخ ثلث حيض كوامل اعلم ان العدة
انواع ثلثة بالحيض والاشهر ووضع الحمل واسبابها الطلاق والوفاة والوطء على ما نبينه ان شاء الله تعالى في الحل
او التي فسخ نكاحها بغير طلاق مثل الفرقة بخيار العتق والبلوغ وملك احد الزوجين صاحبه وتقبيلها ابن الزوج بشهوة
وارتداد احدهما وعدم الكفاءة والفرقة في النكاح الفاسد اذا كانت حرة ممن تحيض وهي مدخولة بها عدتها ثلث
حيض كوامل كما ذكرنا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والاقراء الحيض عندنا وعند الشافعي الاطهار
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا طلق امراته في طهر لم يجامعها فيه لا تنقضي العدة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة عندنا و
عنده كما شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها له ان الطلاق معقب للعدة فيجب ان يكون الزمان الذي يعقب الطلاق
محسوبا من العدة ولان واحد القروء قرء وقد قال عم ان من السنة ان يطلقها في كل قرء تطليقة اي في كل طهر ولنا
ان لفظ القرء حقيقة في الحيض والطهر فهو من الاضداد كذا قاله ابن السكيت ولا ينتظمهما جملة لان المشترك لا عموم له
والحمل على الحيض اولى اما عملا بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطهار لم يبق جمعا لان الطلاق يوقع في طهر وهو السنة
ثم هو محسوب من الاقراء عند من يقول بالاطهار فيكون عدتها قرئين وبعض الثالث فلم يكن ثلثا كوامل وهذا
مستقيم لجمع غير مقرون بالعدد كقوله الحج اشهر معلومات واما في جمع مقرون بالعدد فلا بد من الكمال لان الثلثة اسم خاص ولا يقال انا نريد المشترك لعام
لعدد معلوم لا يحتمل غيره او لان الحيض معرف لبراءة الرحم وهو المقصود من وجوب العدة او لقوله عم وعدة الامة
حيضتان فيلتحق بيانا به وانما شرطنا الدخول لان غير المدخول بها لا عدة لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
ولم يذكره المصنف بناء على ما مر في الاصل في النكاح وهو الدخول والفسخ كالطلاق لان العدة انما وجبت للتعرف عن براءة الرحم
وانه يشملهما قوله كام ولد مات مولاها او اعتقها اي كما ان عدة ام الولد اذا مات مولاها عنها او اعتقها ثلث حيض عندنا
وقال الشافعي عدة ام الولد حيضة واحدة لانها تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا انها وجبت بزوال الفراش
فاشبه عدة النكاح ثم امامنا فيه عمر رضي الله عنه فانه قال عدة ام الولد ثلث حيض قوله وموطوءة بشبهة او نكاح [illegible]
والفرقة معطوف على قوله ام ولد اي وكان عدة الموطوءة بشبهة وهي التي زفت الى غير زوجها ووطئها او
الموطوءة بنكاح فاسد بان تزوجها بغير شهود او تزوج اختها بنكاح موقت ثلث حيض في الموت والفرقة لان الشبهة ملحقة بالحقيقة
صيانة للماء عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه غير ان وجوب عدة الوفاة لزيادة اظهار التاسف لفوت نعمة النكاح
الثابت في الصحيح لا في الفاسد فلذا اختصت بالصحيح قوله ولمن لم تحض عطف على قوله للحرة لحيض اي العدة لمن لم تحض لصغر
او كبر او بلغت بالسن ولم تحض ثلثة اشهر يعني اذا كانت الحرة لا تحيض من صغر او كبر فعدتها ثلثة اشهر للطلاق والفسخ
لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر الاية وكذا اذا بلغت بالسن ولم تحض
لقوله تعالى واللائي لم يحضن اي فعدتهن ثلثة اشهر فحذف لدلالة ما تقدم عليه واللائي يتناول الصغيرة والتي
بلغت ولم تحض قوله وللموت عطف على قوله للطلاق والفسخ اي وعدة الحرة للموت اربعة اشهر وعشر سواء كانت صغيرة

او كبيرة كافرة او مسلمة موطوءة او غير موطوءة لاطلاق قوله تع ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قوله
وللامة حيضتان اي والعدة للامة التي تحيض حيضتان اعلم ان عدة الامة والمدبرة وام الولد والمكاتبة في الطلاق والفسخ
حيضتان لقوله عم وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه
اشار عمر بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا قوله ولمن لم تحض اي والعدة للامة لم تحض او مات عنها زوجها نصف
ما للحرة يعني اذا كانت الامة لا تحيض عدتها شهر ونصف في الطلاق والفسخ وفي الوفاة شهران وخمسة ايام لان
عدتها نصف عدة الحرة وهذا ممكن تنصيفه قوله وللحامل اي العدة للحامل او للامة وان مات عنها صبي وضع حملها ولمن
حبلت اي والعدة لمن حبلت بعد موت الصبي عدة الموت اعلم ان عدة الحامل ان تضع حملها سواء كانت حرة او امة
مطلقة او متوفى عنها زوجها لاطلاق قوله تعا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولقول عمر لو وضعت ما في بطنها
وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وكذا اذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتها ان تضع
حملها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عدتها اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعي لان الحمل ليس بثابت
النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ولهما ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزل بعد قوله تعالى
والذين يتوفون منكم فكان ناسخا له في مقدار ما يتناوله الايتان وهو حامل توفي عنها زوجها فان قيل المراد واولات
الاحمال اللاتي ثبت نسب حملهن قلنا لا نم بل اولات الاحمال اللاتي وجبت عليهن العدة فعدتهن ان يضعن حملهن
ولان العدة مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن براءة الرحم لشرعها
بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه بخلاف الحبل الحادث
لانه وجبت العدة بالشهور فلا يتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقا ولا يلزم
امرأة الكبير اذا حدث بها الحمل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عند الموت حكما اعلم ان تفسير الحادث
بعد الموت ان تضع لستة اشهر فصاعدا من يوم الموت عند عامة المشايخ وقال بعضهم بان يأتي لاكثر من سنتين
والاول اصح وتفسير قيام الحبل عند الموت ان تلد لاقل من ستة اشهر من وقت الموت كذا في الفوائد الظهيرية قوله
ولا نسب في وجهيه اي فيما حبلت قبل موت الصبي او بعده لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يقوم مقامه
في موضع التصور قوله وللمرأة الفار اي والعدة لامرأة الفار للبائن ابعد الاجلين اي عدتها اربعة اشهر
يتكمل فيها ثلث حيض وقال ابو يوسف ثلث حيض وهذا اذا كان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا كان رجعيا فعليها
عدة الوفاة اجماعا لبقاء الزوجية من كل وجه وهذا معنى قوله والرجعي ما للموت لانه يرى ان النكاح قد انقطع قبل الموت
بالطلاق فيعتد بالاقراء بالنص وانما يجب عدة الوفاة اذا زال النكاح بالموت ولم يوجد وانما اخذت الارث بحكم الفرار لا باعتبار
بقاء الزوجية وهذا لا يلزمها عدة الوفاة الا يرى ان المرتد اذا مات او قتل في ردته ورثته زوجته المسلمة وليس عليها
عدة الوفاة لان زوال النكاح بردته لا بموته ولهما انها مطلقة حقيقة متوفى عنها زوجها حكما فيجب اعتبارهما
وهذا لانها انما ورثت باعتبار قيام النكاح بينهما حكما الى وقت الموت اذ لابد من قيام سبب الارث عند الموت
لثبوت الارث فاذا بقي النكاح في حق الارث حكما لانه لا يثبت بالشك فلان يبقى في حق العدة وهو يثبت بالشك اولى

الحمل الحادث

٧ ثم ح

هذا الحكم لا يختص بالمرتد بل يشمل سائر الكتب

ومما ثبت

ولو قتل

ولو قتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لان النكاح ما اعتبر باقيا
الى وقت الموت في حق الارث لان المسلمة لا ترث الكافر ولكن يستند استحقاق الارث الى وقت الردة وبعد ذلك السبب
لزمتها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة الوفاة وهنا استحقاق الارث ~~الى وقت الردة~~ عند الموت لا عند الطلاق
فعلم ان النكاح بقي بينهما الى وقت الموت والا يلزم وجود الارث بلا سبب شرعي وسيجيء هذا بابطاله قوله ولمن اعتقت
اي العدة لمن اعتقت في عدة الرجعي كعدة حرة وفي عدة بائن او موت كامة اي عدتها كعدة امة يعني ان الامة اذا اعتقت
في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه وان اعتقت وهي مبتوتة او متوفى عنها
زوجها لا ينتقل عدتها لزوال النكاح بالبينونة والموت قوله وآيسة رأت الدم بعد عدة الاشهر تستأنف بالحيض كما
تستأنف بالشهور من حاضت حيضة ثم ايست اي لو انقطع دمها وهي في سن الاياس ها هنا مسئلتان احديهما
اذا كانت المرأة آيسة كان عدة الولد فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستأنف العدة
بالحيض ومعناه اذا رأت على العادة لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا اذ شرط الخلفية تحقق الياس
وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني وقال صاحب المحيط لا تقدير في حق الاياس بالسن في رواية
واياسها على هذه الرواية ان تبلغ من السن ما لا يحيض مثلها فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم باياسها فان
رأت بعد ذلك دما يكون حيضا على هذه الرواية فيبطل الاعتداد بالاشهر ويظهر فساد النكاح وفي رواية يقدر بخمسين
وخمسين سنة على ما قالوا فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع دمها حكم باياسها فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حيضا
عند البعض ولا يبطل به الاعتداد بالاشهر ولا يظهر فساد النكاح وقيل يكون حيضا ويبطل به الاعتداد بالاشهر
ويظهر فساد النكاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين بالاجتهاد والدم حيض بالنص فاذا رأت الدم فقد
وجد النص بخلاف الاجتهاد فيبطل حكم الاياس الثابت بالاجتهاد ثم قالوا انما يكون حيضا اذا كان احمر او اسود
اما اذا كان اخضر او اصفر لا يكون حيضا لان كون هذا المرئي حيضا ثبت بالاجتهاد فلا يبطل الاياس الثابت بالاجتهاد
وكان صدر الشهيد يفتي بانها لو رأت الدم بعد ذلك على اي صفة يكون حيضا ويفتى ببطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت
رأت الدم قبل تمام الاعتداد ولا يفتى ببطلان الاعتداد ان كانت رأت الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر كالمتيمم
اذا رأت الماء في خلال الصلوة يبطل وبعد فراغ الصلوة لا والثانية اي ثانيتهما اذا حاضت حيضة او حيضتين ثم ايست
تعتد بالشهور تحرزا عن الجمع بين البدل والمبدل قوله وعلى معتدة وطئت بشبهة عدة اخرى وتداخلتا وحيض
تراه منهما اي وحيض تراه بعد الوطي بشبهة يعد من العدتين واذا تمت الاولى دون الثانية يجب عليها اتمام الثانية
وهذا عندنا وعند الشافعي لا يتداخلان وصورة التداخل هي ان العدتين اذا وجبتا من رجلين فلا يخلو من ان
الوطي الثاني بعد ما رأت المرأة شيئا من الحيض او لم تر اصلا فان كانت لم تر اصلا فالحيض الثلث بعد الوطي الثاني
تنوب عنهما بثلث حيض فان كانت رأت حيضة يجب عليها بعد الوطي الثاني ثلث حيض ايضا والحيضتان بعد اربع حيض والثالثة
عن الوطي الثاني خاصة وذكر في الذخيرة واذا وجبت العدتان من جنس واحد كالمطلقة اذا تزوجت في عدتها

بيان

ولكن يستند

حائض

فوطيها الا ان فرق بينهما او من اجنبيين كالمتوفى عنها زوجها اذا وطئت بشبهة تداخلت واعتدت بما رأته من الحيض والاكثر
هو ما اذا وطيها اجنبي بشبهة اما اذا وطيها الزوج المطلق بشبهة تداخلت العدتان بالاجماع وذكر في المبسوط ان
كانت العدتان من واحد بان وطئ معتدته بعد البينونة بالشبهة فلا اشكل عندنا انها تنقضيان بمدة واحدة
وهو واحد قولي الشافعي وفي قوله الآخر يقول لا تجب العدة بالسبب الثاني اصلاً ووجهة في ذلك ان هذا من حقان وجبا لمستحقين
فلا يتداخلان كالمهرين ولان العدة فرض كف لزمها في المدة فلا يجتمع الكفان في مدة واحدة كصومين في
يوم واحد وهذا هو الحرف الذي يدور عليه الكلام فان المعتبر عنده معنى العبادة لان العدة كف الازواج عن البروز
والخروج فيكون عبادة كالكف عن اقتضاء الشهوات بالصوم وحجتنا في ذلك ان العدة مجرد اجل والاجال تنقضي
بمدة واحدة في حق الواحد والجماعة كآجال الديون وبيانه ان الله تعالى سمى العدة اجلا فقال تعالى وأولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وسماه تربصا والتربص هو الانتظار لا الكف فعلم ان المتربص قد يدوم فلا بد ان ينتظر والانتظار
يكون بسبب الاجل ولا تضايق في الانتظار كشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون وكيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس ولان المقصود
انما هو تعرف براءة الرحم ومعنى العبادة تابع لا مقصود الا يرى ان العدة تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف عن الخروج والعبادة
لا يتحقق الكف بدون علم ولا مع تركها اياها والتعرف بالبراءة حاصل بالعدة الواحدة فيتداخلان وانما لم يكتف بحيضة
واحدة وان حصل تعرف الفراغ لان الواحدة للتعرف والثانية لحرمة النكاح والثالثة لفضيلة الحرية ولو اكتفينا بالواحدة
لم تحصل هذه المقاصد قوله وتنقضي عدة الطلاق والموت وان جهلت بهما اي بالطلاق والموت ومبدأ اي ابتداء العدة
عقيبهما اي عقيب الطلاق والموت اعلم ان ابتداء العدة في الطلاق ~~في الطلاق~~ عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة
فان لم يعلم الطلاق او الوفاة حتى مضت العدة فقد انقضت عدتها لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر
ابتداؤها من وقت وجود السبب وان اقر انه طلقها من وقت كذا فكذبته او قالت لا ادري وجبت العدة من وقت
الاقرار ويجعل الاقرار كانشاء الطلاق احتياطا وان صدقته في وقت الطلاق واختار المشايخ انها تجب من وقت
الاقرار تحرزا عن المواضعة وزجرا له على كتمان الطلاق لانه يصير جانيا لو وقعها في المحرم ولا يجب لها نفقة العدة وكسوة
السكنى لان ذلك حقها وقد اقرت بسقوطه وينبغي على قول هؤلاء ان لا تحل له التزوج بالاخت واربع سواها ما
لم ينقض العدة من وقت الاقرار قوله وفي نكاح فاسد عقيب تفريقه او عزمه ترك الوطء اي والعدة في النكاح الفاسد
عقيب التفريق او عزم الواطئ على ترك وطيها بان اخبرها اني تركت وطيك وقال زفر من آخر الوطآت حتى اذا حاضت
بعد الوطء قبل التفريق ثلث حيض فقد انقضت العدة عنده لان المؤثر في ايجاب العدة هو الوطء اذ لا عبرة
للعقد بدون الوطء فيعتبر العدة من آخر الوطء ولنا ان التمكن من الوطء على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطء
لخفاء الوطء ومساس الحاجة الى معرفة الحكم وهو انقضاء العدة في حق غيره وهو الزوج الثاني ولان
السبب الموجب للعدة شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة بالتفريق الا يرى انه لو وطيها قبل التفريق
لا يحد لوجود شبهة النكاح وبعده يحد فلا تصير شارعة في العدة ما لم ترتفع الشبهة وذا بالتفريق بينهما
قوله ولو قالت انقضت عدتي حلفت وصدقت يعني اذا قالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها

مع اليمين

مع اليمين لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع قوله وان نكح معتدته
من بائن وطلق قبل وطيه يجب مهر تام وعدة مستقبلة يعني واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها
في عدة وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد عليه نصف المهر وعليها تمام العدة الاولى وقال زفر لا عدة عليها لان العدة الاولى بطلت
بالنكاح والثانية لم تجب لانه طلاق قبل الدخول بها ولمحمد ان هذا طلاق قبل الدخول فلا يوجب كمال المهر
ولا استيناف العدة واكمال العدة الاولى انما وجب بالطلاق الاول الا انه لا تظهر حالة التزوج الثاني
فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حكمه كما لو اشترى زوجته ولها منه ولد فاعتقها فعليه ثلث حيض حيضتان
من النكاح وحيضة من العتق وهذا لانه لما اشتراها فسد النكاح ووجبت العدة الا يرى انه لا يجوز له
ان يزوجها من غيره الا ان لم يظهر حكم العدة في حق المولى لكونها حلالا له بملك اليمين فاذا زال
ملك اليمين بالعتق ظهر حكم العدة في حقه فتجب حيضتان لفساد النكاح بينهما ومراعاة وثلث حيض بالاعتاق
الا ان العدتين تتداخلان فما وجبت من الحيضتين لفساد النكاح يعتبران من الاعتاق وبقي حيضة
اخرى فصار للاعتاق ثلث حيض بطريق التداخل ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطئة الاولى
وقد بقي اثرها وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذا النكاح
كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول فيجب
كمال المهر والعدة المستقبلة قوله لا عدة على ذمية طلقها ذمي ولا حربية اي ولا عدة على حربية خرجت
الينا مسلمة يعني اذا طلق الذمي الذمية فلا عدة عليها وكذا اذا خرجت الحربية الينا مسلمة وقد كان
لها زوج فلا عدة عليها ولو تزوجت جاز الا ان تكون حاملا وهذا عند ابي حنيفة وقالا عليها وعلى
الذمية العدة اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاح محارمهم وقد بيناه في كتاب النكاح وقول
ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة عليها واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب آخر نحو
الموت ومطاوعة ابن الزوج وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر الرجل وتركها لعدم
التبليغ وله قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فقد اباح نكاح المهاجرة بنفس الهجرة فمن قال لا يحل ما لم
تحض ثلث حيض بعد الهجرة فقد زاد على النص ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم والحربي ملحق
بالجماد حتى كان محلا للتملك واما اذا كانت حاملا فلا يصح النكاح لانه حمل ثابت النسب فمنع النكاح كحمل ام الولد
وروى الحسن عن ابي حنيفة انها تنكح لكن لا يقربها زوجها كالحامل من الزنا والصحيح الاول قوله وتحد معتدة البائن
والموت كبيرة مسلمة حرة او لا وقوله او لا عطف على قوله حرة يقال احدت المرأة اذا امتنعت من الزينة والخضاب
بعد وفاة زوجها وكذلك حدت تحد وتحد حدادا وهي حاد ولم يعرف الاصمعي الا احدت فهي محدة اي وعلى المعتدة
من طلاق بائن او وفاة اذا كانت بالغة مسلمة حرة او امة الحداد اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه السلام لا تحل لامرأة

حق بني آدم

كذا في الصحاح

تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فانها تحد عليه اربعة اشهر وعشرا كذا ذكر
في الصحيح ومبسوط شيخ الاسلام ووجه التمسك به انه اخبر باحداد المتوفى عنها زوجها فيكون واجبا تفاديا عن خلف
المخبر به عن الاخبار وقد قررنا المبتوتة مذهبنا وقال الشافعي لا احداد عليها لانه وجب اظهارا للتاسف على
فوت زوج تعهدها الى مماته وقد اوحشها بالابانة فلا تأسف بفوته ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة
ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب من غير فصل ولان الحداد شرع في المتوفى عنها زوجها لاظهار التاسف على فوات
النكاح الذي هو نعمة خاصة للنساء لما فيه من صيانتهن لانهن لحم على وضم ودرور النفقة عليهن لانهن عاجزات
عن التكسب والتقلب والابانة اقطع للنكاح من الموت حتى لها ان تغسله بعد الموت لا بعد الابانة فاذا كانت
اقطع كان التاسف اعظم فيجب عليها بدلالة النص ولا احداد على كافرة وان ابانها مسلم او مات عنها ولا على صبية
وعند الشافعي عليهما الحداد لانه وجب لموت الزوج فيعم النساء كالعدة ولنا ان الحداد حق الشرع وهما ليستا
من اهل الخطاب ولا يلزم العدة لانها مجرد مضي اجل فثبوتها في حقهما لا يؤدي الى توجه خطاب الشرع بخلاف الحداد
على ان الصبية لا يخاطب بها لكن الولي يخاطب بان لا يزوجها حتى تمضي مدة العدة ولا احداد على المطلقة الرجعية
لان نعمة النكاح باقية وعلى الامة الحداد اذا طلقها زوجها طلاقا باينا او مات عنها لانها مخاطبة بحقوق الله تعالى
فيما ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف المنع من الخروج لان فيه ابطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته قوله بترك الزينة
اي تحد المعتدة بترك الزينة ولبس المزعفر والمعصفر والحناء والطيب والدهن والكحل الا من عذر وعلله لان التزين
تم يصلح للمتزوج وليس لها الاحسان ذلك شرعا فكان ذريعة الى الزنا واظهار التستر وليس لها ان ذلك لما انها
من نعمة النكاح ويدخل في الزينة لبس المزعفر والمعصفر والحرير والقصب الخز لان هذه الاشياء دواعي
الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها سدا لباب الذريعة الى الوقوع في المحرم وقد صح انه عم لم ياذن للمعتدة
في الاكتحال ونهى المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب والدهن لا يعرى عن نوع طيب وهو زينة الشعر ولهذا يمنع
المحرم عنه وقوله الا من عذر لان في ذلك ضرورة ومعنى العذر ان كان الم والدواء دون الزينة وان كان الثوب المعصفر
غسيلا لا ينفض جاز لها لبسه لانه لم يبق له رائحة وان لم يكن لها ثوب غيره فلا باس بلبسه لانه عذر ولكن لا يقصد الزينة
وقد اجازوا الامتشاط بالاسنان المنفرجة دون المضمومة ولو كانت معتدة للدهن فخافت بتركه وجعا
فان كان ذلك امرا ظاهرا ابيح لها لان الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير عند الحاجة بان كانت بها حكة لا باس
به قوله لا معتدة عتق ونكاح فاسد اي وليس في عدة ام الولد اذا اعتقت ولا في عدة النكاح الفاسد حداد لان زوال
الرق نعمة فلا يليق به التاسف بل يليق به الشكر لزوال اثر الكفر عنها والنكاح الفاسد معصية فلزمها الشكر على فواته
لا التاسف واستعمال الزينة مباح في الاصل قال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده اي من الثياب بجمالها به
والمحرمات الا انه لا يحرم هذه الاشياء قوله ولا تخطب معتدة الا تعريضا اي لا تخطب المعتدة في حال من الاحوال الا في حالة
التعريض اي لا ينبغي ان تخطب المعتدة ولا باس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء

الى انه قال

الى ان قال الا ان تقولوا قولا معروفا ذكر في النهاية اراد بالمعتدة المتوفى عنها زوجها لان التعريض لا يجوز للمطلقة لانه
لا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا فلا يتمكن من التعريض لها على وجه لا يخفى على الناس فاما المتوفى عنها زوجها يباح لها الخروج
نهارا فيمكنه التعريض على وجه لا يقف عليه سواها كذا في شرح التاويلات والتعريض ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج
للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم والتعريض في الخطبة ان يقول لها انك لجميلة او صالحة ومن غرضي
ان اتزوج وعسى الله ان ييسر لي امراة صالحة ونحو ذلك من الكلام الموهم انه يريد نكاحها حتى تحبس نفسها عليه ولا يصرح بالنكاح
فلا يقول اني اريد ان انكحك لقوله تعالى او اكننتم في انفسكم اي اضمرتم في قلوبكم فلم تذكروه تعريضا ولا تصريحا علم الله انكم ستذكرونهن
فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا اي نكاحا لانه مما يسر وقيل لا تصرحوا للمعتدة بلفظ النكاح والتزوج الا ان
تقولوا قولا معروفا وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا وعن سعيد بن جبير في القول المعروف انه يقول اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع قوله
ولا تخرج معتدة النكاح والطلاق والبائن من بيتها اصلا وتخرج معتدة الموت في الملوين اي في النهار والليل وتبيت في منزلها
اما المطلقة فلقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج فيكون
معنى الاية لا يخرجن لكن اذا خرجن يكون الخروج فاحشة وقيل الزنا فيخرجن لاقامة الحد فاما المتوفى عنها زوجها فلانه لا نفقة
لها فيحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال
زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق واجب عليها
ولو اختلعت على ان لا سكنى لها فان مؤنة السكنى تبطل عن الزوج ويلزمها ان تكتري بيت الزوج فاما ان يطلق لها
الخروج فلا وعن محمد في حال المتوفى عنها زوجها لا باس ان تغيب عن بيتها اقل من نصف الليل ما لم تمس الا انه خلاف
هذه الرواية صحيحة لان المحرم عليها البيتوتة في غير منزلها والبيتوتة هي الكينونة في جميع الليل او اكثره قوله
وتعتد في منزل لها وقت الفرقة والموت اي وتعتد المعتدة من الفرقة او الموت في البيت الذي كانت تسكنه حال وقوع
الفرقة او الموت لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن والاضافة اليهن باعتبار السكنى ولا تعني السكنى في بيوت تسكن
فيها قبل الفرقة ولو طلقها وهي في غير ذلك المنزل عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه لقوله صلى الله عليه وسلم للتي قتل زوجها
اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله اي حتى تنقضي العدة قوله الا ان تخرج او خافت تلف مالها او الانهدام او لم تجد
كراء البيت اي وتعتد في المنزل المضاف اليها وقت الفرقة والموت الا اذا كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها واخرجها الورثة
من نصيبهم انتقلت لان هذا انتقال الحق بعذر وفي الاعتداد معنى العبادة والعبادة تؤثر فيها الاعذار وكذا اذا خافت
على متاعها او خافت سقوط المنزل او كانت فيها باجر فلا تجد ما تؤديه كان لها ان تخرج لما ذكرنا قوله ولا بد من سترة
بينهما في البائن وان ضاق المنزل عليهما فالاولى خروجه وحسن ان تجعل بينهما امراة قادرة على الحيلولة يعني اذا وقعت
الفرقة بطلاق باين او ثلاث لا بد من سترة بينهما بعد اذا لم يكن للزوج الا بيت واحد ثم لا باس بان يسكنه لانه معترف
بالحرمة الا ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فتخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت اليه والاولى ان يخرج هو ويتركها
وان ضاق عليهما المنزل فلتخرج والاولى خروجه لان مكثها في منزل الزوج واجب ومكثه فيه ليس بواجب فكان

هو ويتركها
لم يخرج الزوج ويترك الزوجة المطلقة

انتقاله اولى وان جعل القاضي معها امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فهو حسن وان كان الزوج غايبا والمطلقة فطلبت
منها اهل المنزل الاجرة اعطتهم باذن القاضي وتصير دينا على الزوج قوله ولو ابانها او مات عنها في سفر وليس بينها وبين
مصرها مسيرة سفر رجعت وان كانت تلك اي مسيرة سفر من كل جانب خيرت معها ولي او لا والعود احمد وان كانت
في مصر او في مفازة وليس بينها وبين مقصدها ولا بينها وبين مصرها مسيرة سفر فلها الخيار ان شاءت رجعت الى مصرها
وان شاءت مضت الى مقصدها سواء كان معها محرم او لم يكن لانه ليس فيه انشاء سفر وخروج المطلقة والمتوفى عنها
زوجها ما دون السفر مباح اذا دعت الحاجة اليه بمحرم وبغيره الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج والثانية
اذا شاءت ولها فات وكان بينها وبين احدهما مسيرة سفر دون الآخر فانها تختار ما ليس بسفر والثالثة ان
يكون بينها وبين كل واحد منهما مسيرة سفر فلها الخيار اذا كانت في مفازة سواء كان معها محرم او لم يكن لان ما
يخاف عليها في ذلك المكان اعظم مما يخاف عليها في الخروج لكن الرجوع اولى لما مر والرابعة ان يكون بينها وبين
كل من مصرها ومقصدها مسيرة سفر فعند ابي حنيفة تعتد في ذلك المصر ولا تخرج في العدة بمحرم ولا بغير محرم حتى يفرغ من العدة
فتخرج بمحرم وقالا يجوز لها ان تخرج منه في العدة وبعدها بمحرم لان حرمة الخروج معللة بالسفر لا بنفس الخروج فان
الخروج الى ما دون السفر مباح بالاجماع وحرمة السفر قد ارتفعت بالمحرم وله ان نفس الخروج حرام على المعتدة
بالنص الا انا لم نجعل الخروج الى ما دون السفر خروجا يؤدي الى الغربة او الخوف عليها من الفتنة فلم يبلغ الحرمة فيه
وبما فيه مسافة السفر لا يمكن اعتبار ذلك لان الشرع اعتبر ما جعلت بها وكل ما قطع بالمحرم بعينه باب

النسب والحضانة

من قال ان تزوجتها فهي طالق فتزوجها فولدت لنصف سنة منذ تزوجها لزمه نسبه ومهرها صورته اذا قال
رجل ان تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فولدت ولدا لستة اشهر منذ تزوجها من غير زيادة ولا نقصان لانها
اذا زادت منها او نقص لا يثبت النسب منه اتفاقا وعلته لمهرها اما ثبوت النسب فلانها فراشه والولد للفراش وهذا لانها
اذا ولدت لستة اشهر من وقت النكاح فقد ولدت لاقل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله في حال النكاح
فان قيل ينبغي ان لا يثبت النسب لان النسب لا يثبت الا باحتمال الماء ولا احتمال هنا لانه لا بد من النكاح ثم
الوطي ثم ستة اشهر بوضع الحمل فلم اعتبر المدة من حين التزوج قلنا النسب يثبت بالاحتمال والنكاح يقوم مقام
الماء حينئذ كما لو تزوج المشرقي بالمغربية والاحتمال موجود هنا وهو انه خالطها امرأة فدخل عليه الرجال فتزوجها
وهو مخالطها والداخلون يسمعون كلامه فكان موافقا للانزال النكاح فيكون وقت الانزال وقت الوطي واحدا
والنسب مما يحتاط فيه فوجب بناؤه على هذا الاحتمال وان كان نادرا واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه تحقق
الوطي منه حكما فتأكد المهر به قوله ويثبت ولد معتدة الرجعي وان جاءت به لاكثر من سنتين ما
لم تقر بمضي العدة وبانت في الاقل وراجع في الاكثر اي يثبت ولد المطلقة الرجعية اذا جاءت به لسنتين
او اكثر ما لم تقر بانقضاء العدة لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز انها تكون ممتدة الطهر وان جاءت به
لاقل من سنتين بانت من زوجها لانقضاء العدة بوضع الحمل ويثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة

ولا يصير

ولا يصير مراجعا بالشك فان قيل ينبغي ان يصير مراجعا لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي والاصل الحوادث ان يضاف
الى اقرب الاوقات قلنا الرجعة بالفعل خلاف السنة وكما لا يظن بالعاقل المسلم الاقدام على الحرام لا يظن الاقدام على خلاف
السنة وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لانه انما علق بالوطي في العدة لتعذر الاضافة الى ما قبل الطلاق
والوطي في العدة رجعة فان قيل يحتمل ان يكون من الزنا او من زوج آخر فيتحقق الشك في الرجعة وهي لا تثبت به قلنا الظاهر
انتفاء الزنا منها والحكم بابطال النكاح الاول اسهل من الحكم بانشاء نكاح آخر وان كان في الوجهين حملا امرها على الصلاح
قوله ومبتوتة ولدته لاقل منهما بالجر عطف على معتدة الرجعي اي يثبت ولد المطلقة البائن طلاقا بائنا لاقل من سنتين من وقت
البينونة الى وقت الولادة لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش فيثبت النسب
احتياطا قوله وان ولدت لتمامهما اي لتمام السنتين من وقت الفرقة لا اي لا يثبت لتيقننا بحدوث العلوق بعد الطلاق
فلا يكون منه لانه لا يحل له الوطي قوله الا بدعوة العقد وهو يثبت النسب وان كانت جاءت به لاكثر من سنتين لانه التزمه ثم هل
يحتاج فيه الى تصديق المرأة قال الفقيه ابو الليث في رواية لا يحتاج الى تصديقها وفي رواية يحتاج كذا في شرح الطحاوي قوله ويحمل
على وطيها بشبهة في العدة وسعيه بيان جهة صحة دعوته يعني ان دعوته صحيحة لما كان لها وجه صحيح بان يكون الزوج وطيها
في حال العدة بشبهة قوله ومراهقة اي ويثبت نسب ولد المراهقة اذا ثبت به لاقل من تسعة اشهر وتسعة لا يبقى صغيرة يجامع مثلها
فطلقها زوجها بعد الدخول بها ولم تقر بانقضاء العدة ولم تدع حبلا فعلى قول ابي حنيفة ومحمد ان ولدت لاقل من تسعة اشهر
منذ طلقها ثبت منه والا لا والرجعي والبائن سواء وعند ابي يوسف ان ولدت لاقل من سنتين منذ طلقها ثبت النسب منه في الطلاق
البائن وفي الرجعي ان ولدت لاقل من سبعة وعشرين شهرا ثبت النسب منه وان ولدت لاكثر من ذلك لا يثبت لان الحبل في
المراهقة موهوم والحكم بمضي عدتها بالشهور مشروط بان لا يكون حاملا واذا لا يعلم الا بعده لما قلنا ولدت لاقل من سنتين
في البائن ولم تقر بمضي العدة احتمل ان يكون هذا من علوق قبل الطلاق وعند الاحتمال كاف للنسب وفي الرجعي اذا ولدت
لاقل من سبعة وعشرين شهرا احتمل انه كان من علوق في العدة وهو مثبت للنسب وموجب للرجعة فيحمل على انه وطيها في آخر العدة
وهي ثلاثة اشهر ثم ولدت لاكثر من مدة الحمل وهي سنتان فصار الكل سبعة وعشرين شهرا ولهما ان لانقضاء عدتها
جهة معينة وهو الاشهر الثلاثة فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وذلك فوق اقرارها بالانقضاء العدة ولو اقرت بمضي العدة
ثم ولدت بعد الاقرار لستة اشهر لم يثبت النسب لوجود دليل الانقضاء وهو اقرارها فهنا اولى لان اقرارها يحتمل الصدق
والكذب وحكم الشرع بالانقضاء لا تردد فيه وان كانت صغيرة ادعت حبلا في العدة فذلك اقرار منها بانها بالغة وقولها
في ذلك مقبول فكانت هي كالكبيرة في ثبت النسب ولا وان اقرت بمضي عدتها بعد ثلاثة اشهر ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر
ثبت نسبه لانها اخطأت في الاقرار وان ولدت لستة اشهر او اكثر بعد اقرارها بانقضاء عدتها لم يثبت النسب منه سواء
كان رجعيا او بائنا لانا حكمنا بمضي عدتها فانها ان كانت صغيرة تمضي عدتها بثلاثة اشهر بالنص وان كانت كبيرة
كبيرة تمضي عدتها باقرارها وقد جاءت بالولد بمدة حمل تام بعده فلا يثبت نسبه قوله ومعتدة الا اي ويثبت نسب
ولد معتدة اقرت بمضي العدة وولدت لاقل من نصف سنة من الاقرار لانه ظهر اقرت المعتدة اي معتدة كانت

بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار وان
جاءت به لستة اشهر من وقت اقرارها لم يثبت النسب عندنا وعند زفر يثبت حملا لحال الولد على الصلاح ولنا انها امينة
في الاخبار عما في رحمها وقد اخبرت بمضي عدتها وهو ممكن فوجب قبول خبرها ولما ولدت بعد ظهور عدتها لمدة حمل
تام لا يثبت النسب كما لو تزوجت حملا لكلامها على الصحة بالامكان بان يحدث الحبل بعد الاقرار بالانقضاء فان قيل
فيه حمل امرها على الزنا قلنا نحمله على النكاح صحيح ابتداء لم يظهر لنا فان قيل هذا اقرار يتضمن ابطال حق الولد فيه من
حيث ابطال ما ثبت له من حق النسب فيرد قلنا يجوز ابطال حق العبد بقول الامين اذا لم يجز مكذبا كما لو اخبرت بمضي العدة
بالحيض فانها تصدق وان تضمن ابطال حق الزوج في الرجعة قوله ومعتدة اي ويثبت نسب ولد معتدة ان جحد ولادتها
او اقر الزوج به او يثبت ولادتها بحجة تامة او ولدت لاقل من سنتين واقر الورثة بها يعني اذا ولدت المعتدة
ولدا ان معتدة كانت وانكر الزوج الولادة لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة الا ان يشهد بولادتها رجلان او
رجل وامراتان بان دخلت المراة بيتا ولم يكن معها في البيت غيرها والرجلان على الباب حتى ولدت فعلما الولادة
برؤية الولد او سماع صوته الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب بلا شهادة وقال
ابو يوسف ومحمد يثبت في جميع ذلك بشهادة امراة واحدة مسلمة حرة عدلة لان الفراش قائم لقيام العدة والفراش
ملزم للنسب والحاجة الى اثبات الولادة وتعيين الولد فيثبت بشهادة القابلة كما في حال قيام النكاح او اقرار الزوج
بالحبل او الحبل الظاهر ولابي حنيفة ان هذه شهادة قامت لاثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة وهذا لان العدة
مضت باقرارها بوضع الحمل والمنتقض لا يصلح حجة واما الحجة مع الفراش القائم فتمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط
كمال الحجة بخلاف ما اذا اقر الزوج بالحبل او كان الحبل ظاهرا لان النسب ثابت قبل الولادة والحاجة الى تعيينه لان
الخصم يقول لعله حرج ميتا او مات بعد الخروج والولد جاءت به غير ذلك فلم يكن من تعيينه والتعيين يثبت بشهادة القابلة
وان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه في قولهم جميعا وهذا
في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل تصديقهم وفي حق النسب ان كانوا من اهل الشهادة بان صدقها رجلان
او رجل وامراتان منهم وجب الحكم باثبات نسبه حتى يشارك المصدقين والمنكرين واشترط لفظ الشهادة
في مجلس الحكم عند البعض لان النسب لا يثبت في حق الكل كافة الا بلفظ الشهادة والصحيح انه لا يشترط لفظ الشهادة
وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قال واقر الورثة ولم يقل وشهد وهذا لان الثبوت في حق غيرهم يقع للثبوت في
حقهم باقرارهم وما ثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط اذ التابع يثبت بشروط المتبوع لا بشروط نفسه ثم اعلم انه لو كل
الرواية وقع بالواو في قوله واقرار الورثة بها والمذكور في العلامية تقتضي كلمة او لان عبارة الهداية هكذا ويثبت نسب ولد
المتوفى عنها زوجها ما بين الوفاة وبين سنتين وقوله ما بين الوفاة ظرف الولد فان الولد في المولود اي يثبت نسب من ولد
في وقت بين الوفاة وبين سنتين ثم اورد بعده المسألة وان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة بولادتها ولم يشهد
على الولادة احد فهو ابنه فعلم من هاتين المسألتين ان احدهما كافي وهو كون المدة اقل من سنتين او اقرار الورثة فان قيل

انّ اقرار

انّ اقرار الورثة والمدة بين الوفاة والولادة سنتان او اكثر لا اعتبار لاقرارهم وانما يعتبر اقرارهم اذا كان المدة اقل من سنتين
فالواجب كلمة الواو قلنا احدهما كاف اي المدة او الاقرار اي اذا كانت المدة اقل من سنتين يثبت النسب وان لم يعلم المدة بين
الوفاة والولادة ثم ان اقر الورثة يعتبر اقرارهم فيجب ان يكون عبارة الوقاية على هذا النمط او يثبت لادتها بحجة تامة
او علم انها بعد وفاته لاقل من سنتين او لم يعلم واقر الورثة قوله ومنكوحة اي ويثبت نسب ولد منكوحة اتت به لستة
اشهر اقر به الزوج او سكت يعني اذا تزوج الزوج امراة امراة فجاءت بولد لستة اشهر من وقت النكاح فصاعدا يثبت نسبه
منه اعترف به الزوج او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة قوله فان جحد ولادتها يثبت بشهادة امراة فيلاعن اي لو ان
اي فان جحد الزوج ولادتها في حال قيام النكاح قبلت شهادة امراة واحدة على الولادة ويثبت النسب حتى لو نفى الزوج
يلاعن لان النسب يثبت بالنكاح القائم واللعان انما يجب بالقذف لانه بقوله ليس مني ولا اتصال له بالولد فانه يصح بلا ولد
بان قذف منكوحة بالزنا قوله وان اتت به لاقل منها فلا نسب وفي نسخة صدر الشريعة ولاقل منها لا نسب
لا نسب قوله ولاقل معطوف على قوله لستة اشهر وان كانت المنكوحة جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم نكاحها
لم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه قوله فان ولدت وادعت نكاحها منذ ستة اشهر والزوج الاقل صدقت
بلا يمين عند ابي حنيفة اي فان ولدت المنكوحة ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة اشهر وقالت هي منذ ستة اشهر
فالقول قولها لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح فان قيل الظاهر شاهد له لان
الحوادث يضاف الى اقرب الاوقات وجودا والنكاح حادث قلنا النسب يحتاط فيه فمتى تعارض الظاهران وجب اثبات
الابين ان النسب يثبت بالايماء وسائر النصرفات لا يثبت به اذا كان الايماء من الناطق ويجب ان يستحلف عندهما
خلافا لابي حنيفة لان الاختلاف واقع في النسب والنكاح قوله ولو علق طلاقها بولادتها فشهدت امراة بها لم يقع
اذا قال لامراته اذا ولدت فانت طالق فشهدت امراة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة وقالا تطلق لان
شهادتها حجة في اثبات الولادة وقال هم شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها
لما قبلت على الولادة تقبل فيما يبتنى عليه وهو الطلاق لان الطلاق حكم متعلق بالولادة وشهادة القابلة حجة
في اثبات الولادة فكذا فيما يتعلق بها ضمنا لها ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا
لان الشهادة ضرورية في الولادة فلا يظهر في حق الطلاق لانه ليس من ضرورات الولادة اذ الطلاق ينفك
عن الولادة في الجملة وان صار من لوازمها هنا وصار كمن اشترى لحما فشهد مسلم عدل انه ذبيحة مجوسي قبلت
شهادته في حق حرمة الاكل ولا يثبت كون الذابح مجوسيا في حق الرجوع على البائع بشهادة الواحد قوله
ولو اقر بالحبل ثم علق يقع بلا شهادة يعني اذا كان الزوج اقر بالحبل ثم علق طلاقها بالولادة فقالت
ولدت وكذبها الزوج يقع الطلاق بلا شهادة القابلة وعندهما يشترط شهادة القابلة لانه لا بد من
حجة لدعوى الحنث وشهادتها حجة فيها على ما بينا وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة
ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها في رد الامانة قوله اكثر مدة الحمل سنتان وقال الشافعي اربع سنين لان

الفاً كولدته انه لاربع سنين بعد ما بنت ثبنتيه، وهو يحتمل فسمى مجازاً ولنا حديث عائشة رضي الله عنها لا يبقى الولد في رحم
امه اكثر من سنتين ولو بظل مغزل اي بقدر ظل فلكة مغزل حالة الدوران لان ظل المغزل حالة الدوران اسرع زوالاً
من سائر الظلال والغرض تقليل المدة وفي رواية ولو بفلكة مغزل اي ولو بدور فلكة مغزل على حذف المضاف ومثله
لا يعرف الا سماعاً من صاحب الوحي لانه من المقادير فلا يعرف الا وحياً فصار المروي عنها كالمنقول عنه عليه الصلوة
والسلام ولان احكام الشرع تبتني على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وبقاء الولد في البطن اربع سنين في غاية
الندرة فلا يحكم عليه قوله واقلها ستة اشهر اي واقل مدة الحمل ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ثم
قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر قوله ومن نكح امة فطلقها فشراها فان ولدت لاقل من ستة اشهر
من منذ شراها لزمه والا فلا اي ومن تزوج امة ودخل بها ثم طلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر
منذ يوم اشتراها ثبت نسبه والا لم يلزمه وهذا اذا طلقها بعد الدخول طلاقاً بائناً او رجعياً اذ لو كان قبل الوصول
بها لا يلزمه الولد الا ان تلد لاقل من ستة اشهر منذ طلقها لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق
سابق على الشرى والمعتدة اذا ولدت يثبت النسب بلا دعوة وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث
الى اقرب وقته وهو وقت الشرى فلا بد من دعوته وهذا اذا كان الطلاق واحداً بائناً او خلعاً او رجعياً
اما اذا كان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت حرمة غليظة فلا يضاف العلوق
الا الى ما قبله لانها لا تحل بالشرى قوله ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امرأة
فهي ام ولده اي اذا قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فقالت ولدت وشهدت قابلة على الولادة
يثبت النسب منه وصارت ام ولده بالاجماع لان سبب ثبوت النسب قد وجد وهو الدعوة وانما الحاجة الى اثبات
الولادة وتعيين الولد بشهادة القابلة حجة في ذلك وهذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار
فان ولدت لستة اشهر فصاعداً لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن متيقناً بوجود هذا الولد
بخلاف الفصل الاول لانه متيقن بقيام الولد في البطن وقت الاقرار فيتعلق بالدعوى كذا في جامع
الصغير لقاضي خان قوله او لطفل هو ابني ومات فقالت ام الطفل هو ابنه وانا زوجته يرثانه قوله و
الطفل عطف على قوله لامته اي ومن قال لغلام هذا ابني ثم مات فجاءت ام الغلام فقالت انا امرأته وهذا الغلام
ابنه ابنه منه فهي امرأته وهو ابنه يرثانه وفي الفوائد جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث
لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقراراً
بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة مصورة فيما اذا كانت المرأة معروفة بانها ام الغلام وبانها حرة واذا
كان كذلك فهي اقر بان هذا الغلام ابنه فقد اقر انه ابنه منها وابنه منها لا يكون الا بالنكاح الصحيح على ما هو
عليه وضع الشرع والعادة قوله وان جهلت حريتها فقال وارثه انت ام ولده وجهلت حريتها لا ترث اي وان قال وارث

هذا القائل

هذا القائل بانه ابنه انت ام ولده ولست بمنكوحة ولم يعلم انها حرة فلا ميراث لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة
في دفع الرق لا في استحقاق الارث والحاجة هنا الى استحقاق الارث فلا يثبت به ولكن لها مهر مثلها لانهم اقروا بالدخول
بها ولم يثبت كونها ام ولد بقولهم كذا ذكره الامام التمرتاشي قوله والحضانة للام بلا اجر ما لم تنكح اولى اعلامات
الحضانة مصدر حضن الطائر بيضه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحه وكذلك المرأة اذا حضنت ولدها وحاضنة الصبي
التي تقوم عليه في تربيته ثم احق الناس بحضانة الصغير حال قيام النكاح او بعد الفرقة الام الا ان تكون مرتدة او
فاجرة غير مأمونة لما روي ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء اي مكاناً يحويه
وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انت احق به ما لم تتزوجي ولان الام اشفق
عليه واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر والى ذلك اشار الصديق رضي الله عنه بقوله ريقها خير له من شهد وعسل
عندك يا عمر قاله حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة رضي الله عنهم حاضرون متوافرون ولم ينكر عليه
احد منهم فكان اجماعاً على ذلك والنفقة على الاب لما يذكر ولا تجبر الام على اخذ الولد لانها عست تعجز عن الحضانة
قوله ثم امها وان علت يعني اذا لم يكن له ام بان ماتت او تزوجت اجنبياً فام الام اولى وان علت من ام الاب لان
هذه الولاية مستفادة من قبل الامهات لان حق الحضانة بسبب الامومة ومن ام تدلي بام فهي اولى من ام الاب لانها
تدلي بقرابة الاب وقرابة الام في الحضانة مقدمة على قرابة الاب فيستوي ان كانت مسلمة او كتابية او مجوسية لان
حق الحضانة لها للشفقة على الولد ولا يختلف ذلك باختلاف الدين قوله ثم ام ابيه يعني اذا ماتت ام الام او تزوجت اجنبياً
فام الاب اولى وقال زفر الاخت لاب وام او لام والخالة احق من ام الاب لانها تدلي بقرابة الاب ومن سميناه بقرابة الام
واستحقاق الحضانة باعتبار قرابة الام ولنا انها من الامهات حتى تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة باعتبار الولادة
قوله ثم اخته اي اخت الصغير لاب وام ثم لام ثم لاب يعني اذا ماتت ام الاب او تزوجت فالاخت لاب وام ثم لام ثم لاب
لان الحق من قبل الام وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب في رواية اعتبر قرب القرابة والاخت لاب اقرب لانها ولد
الاب والخالة ولد الجد وفي رواية اعتبر الادلاء الى الام فالخالة تدلي الى الام والاخت لاب تدلي الى الاب والام في الحضانة
مقدمة على الاب فكذا من يدلي اليها يقدم على من يدلي اليه قوله ثم خالته كذلك اي يقدم الخالة لاب وام ثم الخالة لاب ثم عمته لاب وام
ثم لام ثم لاب ثم خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان بنت الاخت تدلي الى من له حق
الحضانة واما بنات الاعمام والعمات والاخوال والخالات فبمعزل من حق الحضانة لان قرابتهن لم تتأكد
بالمحرمية قوله بشرط حريتهن فلا حق لامة وام ولد فيه اي الحضانة ثابتة لهن بشرط حريتهن فلا حق لامة وام ولد اي في الولد
لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى ولانه لا ولاية لهما على انفسهما وحق الحضانة نوع ولاية فكما لا يثبت سائر
الولايات للرقيق فكذا حق الحضانة واما الامة اذا اعتقت فكانت كالحرة فاما الولد فلمولى الامة وهو اولى به من الاب
لان الولد يتبع الام في الملك وكذا ان كان الزوج حراً فالمولى احق بالولد لكونه مملوكاً له ولا يفرق بين الولد وبين امه
للنهي قوله والذمية كالمسلمة حتى يعقل ديناً ارنا الولد المسلم يعني ان الذمية كالمسلمة في الحضانة لانها تبتني على الشفقة

وجانبها سواء نان عقل الاديان اوحيث ان مالف الكفر تريع منها تكرا ليلا ينخلق باخلاق الكفار ولم يذكر في الوقاية
قيد الحق في وجب رعاية لان ما الف الكفر قد يكون قبل تعقل الدين فاذا خيف ان الف الكفر بنزع منها قوله وبنكاح غير محرم
منه اي من الولد يسقط حقها يعني ان كل من تزوجت من هو لا اجنبيا سقط حقها لما روينا ولان زوج الام اذا كان اجنبيا
وبعطيه نزرا او ينظر شزرا او يعبر نهم بمكانه فلا نظر في الدفع اليه قوله وبحرم اه وبنكاح محرم منه لا اي لا يسقط حقهما
كام نكحت عمه وجدة جده اي جدة نكحت جده وهذا باب العطف على العاملين والجر مقدم يعني ان تزوجت بذي رحم ٧ جنم
محرم من الصغير كالام اذا تزوجت بعم الصغير او الجدة اذا كان زوجها جد الصغير لا يبطل حقها لانتفاء الضرر العز
لقيام القرابة الزيبة قوله ويعود الحق بزوال نكاح سقط به قوله سقط به صفة لنكاح يعني ان من سقط حقها بالتزويج
يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال وان ادعى الزوج ان الام تزوجت بزوج آخر وانكرت والمكرت
فالقول لها قوله ثم العصبات على ترتيبهم يعني اذا لم يكن للصبي امراة من اهله فاختصم فيه الرجال يدفع الى العصبة
فيتقدم الاب ثم اب الاب وان علا ثم الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب وام وكذا من سفل منهم ثم العم لاب وام ثم لاب
فاما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدا بابن العم لاب وام ثم بابن العم لاب والصغيرة لا تدفع
اليهم لانهم غير محارم فيودي الى الفتنة واذا لم يكن للصغير عصبة تدفع الى الاخ لام ثم الى ولده ثم
الى العم لام ثم الى الخال لاب وام ثم لاب ثم لام لان لهؤلاء ولاية عند ابي حنيفة في النكاح قوله لكن لا تدفع
صبية الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم حذرا من الفتنة ويدفع الذكر الى كل ولي محرما كان او غير محرم
لعدم الخوف قوله ولا فاسق ماجن الماجن ان لا يبالي الانسان ما صنع اي لا تدفع الى محرم فاسق ماجن لانه
لا يومن فسقه وان لم يكن لها الا ابن عم فان شاء القاضي دفع اليه ان كان ذلك اصلح لها والا وضعها عند امراة امينة
واذا اجتمع واحد اجتمع مستحقوا الحضانة في درجة واحدة فقدم اورعهم ثم اكبرهم قوله ولا خيار للطفل اي لا اختيار
للغلام والجارية وقال الشافعي اذا صار مميزا خير بين الابوين فيكون عند من يختار منهما ويستوي في هذا الغلام
والجارية لما ان امراة جاءت الى رسول الله صلعم وقالت ان زوجي ان يذهب بابني وقد سقاني ونفعني فقال ٧ يزوجه
عليه الصلوة والسلام هذا ابوك وهذه امك فخذ بيد ايهما شئت فاخذ بيد امه فانطلقت به ولنا ان
الظاهر ان الصبي يميل الى من يساعده على هواه ولا يختار من يقوم بتاديبه وقد صح ان الصحابة لم يخيروا واما الاثر
فقد دعا رسول الله صلعم له لكن الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه اختار ما هو انفع له وهي الام ويحتمل انه كان
بالغا لانها قالت نفعني وسقاني من بئر ابي عتبة وتلك البئر لا يستقي منها الا البالغ قوله والام والجدة احق
بالغلام حتى ياكل ويشرب ويلبس ويستنجي وحده اي يمكنه ان يفعل هذا وحده عند الخصاف او يقدره عند النزاع وفي
الجامع الصغير حتى يستغني فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمعنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدرة على
الاستنجاء ووجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التاديب والتخلق باداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التاديب والتثقيف
فكان الدفع اليه انظر واكتفى في تقدير الاستغناء بسبع سنين وعليه الفتوى لان الاب مامور بان يامره بالصلوة اذا بلغ

هذا

هذا البلوغ وانما يكون ذلك اذا كان الولد عنده قوله وبالبنت حتى تحيض وعند محمد حتى تشتهي وعليه المعتمد لفساد الزمان
يعني ان الام والجدة احق بالبنت حتى تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء من الغزل والطبخ وغسل الثياب والام
اقدر على ذلك وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة
لتحقق الحاجة الى الصيانة وذكر في غياث المفتي ان للاب ولاية اخذ الجارية اذا بلغت حد الشهوة ثم قال والاعتماد
على هذه الرواية لفساد الزمان فاذا بلغت احدى عشر سنة فقد بلغت حد الشهوة في قولهم جميعا قوله وغيرهما حتى تشتهي اي وغير
الام والجدة من الاقارب مثل الاخوات والخالات والعمات احق بالبنت حتى تشتهي وفي الجامع الصغير حتى تستغني لان تعليم الاداب
انما يحصل بالاستخدام ولا يحل لغير الام والجدة الاستخدام ولهذا لا يوجرها للخدمة فلا يحصل التعليم فلا فائدة في الام والجدة
لقدرتهما عليه شرعا ولهذا يوجرها للخدمة قوله ولا تسافر مطلقة بولدها الا الى وطنها الذي نكحها فيه وهذا الكلام يتعلق بالسفر المذكور
اعلم ان المراة اذا ارادت ان تخرج بولدها من مصر الى مصر ليس لها ان تخرج حال قيام النكاح الا باذن زوج الولد وابي الولد وان
وقعت الفرقة بينهما ومضت العدة فان كان اصل النكاح في مصر فليس لها ان تخرج بولدها الى مصر آخر لما فيه من الاضرار بالزوج
بقطع ولده عنه الا ان يكون بين المصرين قرب بحيث لو خرج الزوج بمطالعة الولد امكنه ان يبيت في اهله فيكون هذا كالتنقل
في المحلة وكما ان يتحول من محلة الى محلة وان ارادت الانتقال الى مصرها وكان العقد هناك ايضا فلها ان تخرج بولدها
اليه لانه المتعين للاقامة في ذلك المصر اولا دلالة وعادة وشريعة اذ المراة اذا تاهلت ببلدة يقصد الاقامة فيها وقد قال
من تاهل ببلدة فهو منهم واما الشريعة فلان العقد اذا وجد في مكان يوجب تفصيل احكامه في ذلك المكان وان
ارادت الانتقال الى مصر لم يكن ثمه اصل العقد ولا هو مصرها فليس لها ان تنقل الولد اليه ذكره ايضا باتفاق الروايات
وان ارادت النقل الى مصر فيه اصل النكاح وليس بمصرها فلها ذلك في رواية الجامع الصغير لان العقد متى وجد في مكان يوجب
احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه وليس لها ذلك في رواية الاصل وهذا اصح لان في الانتقال بالاولاد اضرارا بالاب لما فيه من عجزه
عن مطالعة الاولاد فلا يلزمه تحمل هذا الضرر الا بالتزامه من كل وجه فقد وقع الشك هنا في الالتزام اذ العادة ما جرت على ان من تزوج
امراة في غير بلده لا يقصد الاقامة فيه فامر الغربا على الانتقال والعمل فيه لا بد من الامرين الوطن ووجود النكاح للنقل ذكره في شرح الطحاوي. الطحاوي
ولو ارادت الانتقال من دار الاسلام الى دار الحرب ليس لها ذلك وان كان اصل النكاح وقع هناك وهي حربية بعد ان يكون زوجها
مسلما او ذميا وان كانا حربيين فلها ذلك ولو انتقلت من قرية الى قرية فان كانت متقاربة فكما قلنا في المصرين وان كانت
بعيدة فليس لها ذلك الا ان تعود الى قريتها وقد كان اصل النكاح فيها وان انتقلت من قرية الى مصر قريبا لها ذلك لان فيه نظرا للصغيرة ٧ انا
حيث تتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب وان لم يكن المصر قريبا فالجواب فيه كالجواب فيما تقدم وان انتقلت من المصر
الى القرية ليس لها ذلك الا اذا وقع اصل النكاح ثمه لان فيه ضررا بالصغار لتخلقهم باخلاق الجهال ثم اعلم ان هذا الحكم
وهو الانتقال بالاولاد على الوجه الذي بينا مخصوص بالام وليس لغيرها ممن لها حق الحضانة مثل الجدات والاخوات
والخالات والعمات هذا الحكم فاذا انتقلت واحدة منهن الى مصر آخر يبطل حقها في الولد باب
النفقة تجب النفقة والكسوة والسكنى على الزوج ولو صغيرا لا يقدر على الوطي للعرس مسلمة او كافرة كبيرة او
صغيرة توطا والعرس بالكسر امراة الرجل يعني تجب النفقة والكسوة والسكنى للزوجة على زوجها الاصل ان وجوبها

قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ثم قال لينفق ذو سعة من سعته وقرأ ابن مسعود رض اسكنوهن من حيث
سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته كروايته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقيل وعلى
الذي يولد له وهو الولد ثم قيل انه في المنكوحات وقيل في المطلقات والاول هو الظاهر وقوله عليه الصلاة والسلام
لامراة ابي سفيان خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف والامر بالاخذ يستلزم الوجوب ولان
النفقة جزاء الاحتباس فكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل والصدقات
وهذه الدلائل لا فصل فيها فيستوي فيها المسلمة والكافرة والغنية والفقيرة والموطوءة والمنتقلة الى بيت الزوج
وغير المنتقلة وقال بعض المتاخرين اذا لم تزف الى بيت الزوج لا تستحق النفقة وهو رواية عن ابي يوسف
وذكر في المبسوط ان في ظاهر الرواية صحة العقد تجب لها النفقة وان لم تنتقل الى بيت زوجها وذكر في المحيط والايضاح
واذا تزوج امراة كبيرة وطلبت النفقة وهي في بيت الاب بعد ما ذكر اذا لم يطالبها الزوج بالنقلة لان النفقة
حقها والانتقال حقه فما دام لم يطالبها به فقد ترك حقه وهذا لا يوجب بطلان حقها والفتوى على ظاهر الرواية وان
طالبها الزوج بالنقلة فلم تمتنع من الانتقال الى بيته او امتنعت بحق كاستيفاء المهر فلها النفقة وان امتنعت
بغير حق بان اوفى لها مهرها او كان مؤجلا او وهبته منه فلا نفقة لها وان كانت صغيرة ومثلها توطأ فلها النفقة وان كانت
مثلها لا توطأ ولا يصلح للجماع فلا نفقة لها عندنا خلافا للشافعي حتى تصير الى حالة تطيق الجماع سواء كانت في بيت الزوج او في بيت
الاب لان المعتبر في ايجاب النفقة احتباس ينتفع به الزوج انتفاعا مقصودا بالنكاح وهو الجماع والدواعي الى الجماع
والصغيرة التي لا تصلح للجماع ولا للدواعي ايضا فكان فوت منفعة الاحتباس لمعنى فيها فصارت كالناشزة وعند الشافعي
لها النفقة لانها عوض عن الملك فصارت كنفقة المملوك فانها تجب على المالك وان كانت صغيرة لا يصلح للجماع ولنا
ان المهر عوض عن الملك فلا تجب النفقة لاجله كيلا يجتمع العوضان لمعوض واحد وهذا لان ما يكون عوضا عن الملك في المحل
يجب جملة لان الملك في المحل يحصل للزوج جملة فاذا لم تجب النفقة للملك علم ان وجوبها للاحتباس للوصول الى المقصود بالنكاح
ولم يوجد وان كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطي وهي كبيرة فلها النفقة لانها سلمت نفسها والعجز من جهته فصار كالمجبوب كان م
والعنين ولو كانا صغيرين لا يطيقان الجماع لا نفقة لها لانه لا تستحق النفقة مع قيام المنع من قبلها قوله بقدر حالهما
في الموسرين نفقة اليسار وفي المعسرين نفقة الاعسار وفي الموسر والمعسرة وعكسه بين الحالين قوله بقدر حالهما متعلق
بقوله تجب اعلم انه يعتبر في وجوب النفقة حالهما في اليسار والاعسار وعليه الفتوى وهذا اختيار الخصاف حتى كان لها نفقة
اليسار ان كانا موسرين ونفقة الاعسار ان كانا معسرين وان كانت موسرة وهو معسر لها فوق ما ينفق لو كانت معسرة
دون ما ينفق للموسرات وان كانت معسرة والزوج موسر تنفق لها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات
فاذا كان الزوج موسرا مفرط اليسار يأكل الحلواء والحمل المشوي والباجات والمراة فقيرة بان كانت تأكل في اي انواع الاطعمة
بيتها خبز الشعير لا يجب عليه ان يطعمها ما يأكله بنفسه ولا ما كانت في بيتها ولكن يطعمها خبز البر وباجتين وقال
الكرخي وهو ظاهر الرواية يعتبر حال الزوج في اليسار والاعسار وهو قول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ووجه

الاول

الاول قوله عم لهند امراة ابي سفيان خذي من مال زوجك الحديث اعتبر حالها والنص يقتضي اعتبار حاله فيعتبر
حالهما عملا بهما لان اعمال النصين اولى من اهمال احدهما ولان النفقة تجب كفاية والفقيرة لا تحتاج الى كفاية الموسرات
فلا تجب الزيادة واما النص فنقول انه خاطب بحسب وسعه والباقي دين في ذمته ومعنى قوله عم بالمعروف الوسط وهو
الواجب وبهذا تبين انه لا معنى للتقدير في النفقة كما ذهب اليه الشافعي انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى
المتوسط مد ونصف لان ما وجب كفاية لا يقدر شرعا لانها تختلف باختلاف طباع الناس وتختلف باختلاف الاوقات
والرخص والغلاء وفي التقدير بمقدار اضرار باحدهما وكل جواب عرفته في النفقة من اعتبار حاله او حالهما فهو الجواب
في الكسوة والكسوة على المعسر في الصيف قميص ومقنعة وفي الشتاء مع ذلك جبة وسراويل وعلى الموسر في الصيف
درع نيسابوري وخمار ابريسم وملحفة كتان وفي الشتاء وفي المختار يزاد جبة ولحاف وفراش لان لها ان تلبسه لان النوم
على الارض قد يؤذيها وما تتغطى به دفعا للحر والبرد ويختلف ذلك باختلاف الاحوال والبلدان واليسار والاعسار قوله
ولو هي في بيت ابيها اي تجب النفقة بقدر حالها ولو كانت العرس في بيت ابيها وقد ذكرناه قوله او مرضت لدى بيت الزوج اي وتجب
النفقة بقدر حالها ولو مرضت في بيت الزوج والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجه
الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع عارض الزوال فصار كالحيض وعن ابي يوسف
انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم يصح وقالوا هذا حسن
قوله لا اي لا تجب النفقة لناشزة خرجت من بيته بغير حق قوله خرجت الخ تفسير للناشزة يعني اذا نشزت فلا نفقة لها حتى تعود
الى منزله لان فوت الاحتباس منها وان عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيت الزوج
لان الاحتباس قائم وهو قادر على الوطي كرها ولو كان ملكها فمنعته من الدخول عليها لا نفقة لها لانها ناشزة الا ان تكون
سالته ان يحولها الى منزله او يكتري لها فمنعته من الدخول عليها لا نفقة لها لانها ناشزة الا ان تكون سالته ان يحولها الى
منزل له او يكتري لها منزلا اخر لان الاحتباس منافات حلقة فيه ولو كان المسكن في ارض الغصب فامتنعت منه لها النفقة
وكذلك ان لم يعطها المهر فخرجت من بيت الزوج لانها ليست بناشزة قوله ومحبوسة بدين اي لا تجب النفقة لمحبوسة بدين
لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت عاجزة فليس منه قوله ومحبوسة بدين اي لا تجب النفقة لمحبوسة
بدين لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت عاجزة ومريضة لم تزف اي لا تجب النفقة لمريضة
لم تبعث الى بيت زوجها لفوات الاحتباس من قبلها وذكر في الذخيرة وان مرضت في منزلها فلها النفقة اذا لم تمنع
نفسها من الزوج بغير حق قوله ومغصوبة كرها اي لا تجب النفقة لمغصوبة كرها يعني اذا غصبها رجل كرها فذهب بها فلا نفقة
لها وعن ابي يوسف ان لها النفقة والفتوى على الاول لان فوات الاحتباس ليس منه ليجعل باقيا تقديرا قوله وحاجة لا معه
اي لا تجب النفقة لحاجة لا مع الزوج ولو كانت معه فلها نفقة الحضر لا السفر اي ليس لها نفقة السفر ولا الكراء اي وليس لها الكراء
حتى اذا حجت مع محرم فليس لها النفقة لان فوات الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر
دون السفر ولكن يجب عليه نفقة الحضر اي يعتبر قيمة الطعام في الحضر لا ما كانت قيمة في السفر لان هذه الزيادة حصلت بامرها

بازاء النفقة يحصل لها فلا يكون ذلك على الزوج فان صار الزوج معسرا فلها النفقة عليه بالاتفاق لقيام الاحتباس لكونه معسرا لكن
تجب نفقة المعسر دون الموسر ولا يجب الكرا لما قلنا قوله وعليه ان يجب عليه موسرا نفقة خادم واحد لها فقط المعسر انا الافضح
انه اذا كان زوج المراة موسرا ولها خادم فرض عليه نفقة الخادم اذ لا بد لها من خادم تقوم بخدمتها وتمنى امور بيتها حتى
تتفرغ قلبها لخدمة الزوج واقامة مصالحه فلما كانت منفعته تعود اليه كانت نفقته عليه الا ترى انه كما يفرض للقاضي كفايته
في بيت المال يفرض كفاية خادمه كذا هنا وهذا اذا كانت حرة وان كانت امة لا يستحق نفقة الخادم لانها خادمة
في نفسها فان كان لها خادمان او اكثر لا يفرض لاكثر من خادم واحد عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يفرض عليه نفقة خادمين
ليقوم احدهما بامور داخل البيت والآخر بامور خارج البيت ولهما ان حاجتها ترتفع بخادم واحد عادة اذ الواحد يقوم
بالامرين والزيادة للزينة والتجمل ووجوب النفقة عليه للكفاية دون الزينة والتجمل ولان الزوج لو قام بخدمتها بنفسه
لم يلزمه نفقة الخادم فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر يلزمه نفقة الخادم ما يلزم المعسر من نفقة امراته
وهو ادنى الكفاية وفي الفتاوى ان المراة اذا كانت من بنات الاشراف ولها خدم يجبر الزوج على نفقة خادمين وعلما
انى لو انها اذا كانت فائقة بنت فائق زفت اليه وجاءت بخدم كثيرة استحقت نفقة الخدم كلها واذا لم يكن لها خادم
لا يفرض لها نفقة الخادم في ظاهر الرواية وهذا كله اذا كان الزوج موسرا فان كان الزوج معسرا لم يفرض عليه
نفقة الخادم في رواية الحسن عن ابي حنيفة وان كان لها خادم ظاهرا وعن محمد انه اذا كان لها خادم لم تكتف بخدمة نفسها
فيجب عليه نفقة خادمها كما لو كان موسرا وجه رواية الحسن وهو الاصح انها قد يكتفي بخدمة نفسها واستعمال الخادم لزيادة التنعم
التنعم فيعتبر في حال اليسار دون الاعسار لان المعسر يلزمه ادنى الكفايات ثم الخادم اذا كانت مملوكة تستحق النفقة عندهم
وان كانت حرة او مملوكة لغيرها اختلفوا فيه وكسوة الخادم قميص كرباس وازار في الصيف وفي الشتاء قميص وازار وجبة
وكساء وخفين واذا امتنع الخادم عن الخدمة سقطت نفقته لان الانفاق مقابل بها قوله ولا يفرق بينهما بعجزه عنها اي عن
النفقة وتؤمر بالاستدانة عليه اي على الزوج يعني ان اعسر بنفقة امراته لم يفرق بينهما ويفرض عليه نفقة امراته ويقال لها استديني
عليه اي اشتري الطعام على ان يؤدي الزوج ثمنه وقال الشافعي ان طلبت الفرقة فرق بينهما لانه عجز عن الامساك بالمعروف
فينوب القاضي منابه في التفريق كما في الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى ولنا ان حقه يبطل وحقها يتاخر
والاول اقوى في الضرر وهذا لان النفقة يصير دينا بفرض القاضي فيستوفى في الزمان الآتي وفوت المال وهو تابع في النكاح
لا يلحق بما هو المقصود وهو التوالد وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج وان لم يرض وذكر
في التحفة وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج وان لم يرض ان لصاحب الدين ان ياخذ دينه
من الزوج كما له ان ياخذ من المستدينة فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج
وقال صدر الشريعة واصحابنا لما شاهدوا الضرورة في التفريق لان دفع الحاجة الدائمة لا يتيسر بالاستدانة والظاهر انها لا تجد
من يقرضها وغنى الزوج في المال امر متوهم استحسنوا ان ينصب القاضي نائبا شافعي المذهب يفرق بينهما ثم اعلم ان ظهور العجز
عن النفقة انما يكون اذا كان الزوج حاضرا واما اذا غاب الرجل عن امراته غيبة منقطعة ولم يخلف نفقة لها فهذه المراة لو امرت
الى القاضي تكتب المحضر الى عالم يرى التفريق بالعجز عن النفقة تفرق بينهما هل يقع الفرقة قال شيخ الاسلام ابو الحسن السعدي نعم اذا

تحقق

تحقق العجز عن النفقة تفرق بينهما هل يقع الفرقة قال شيخ الاسلام ابو الحسن السعدي قال صاحب الذخيرة وفي هذا الجواب نظر والصحيح
انه لا يصح قضاؤه لان العجز لا يعرف حالة الغيبة لجواز ان يكون قادرا فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عن الانفاق فان رفع هذا
هذا القضاء الى قاض آخر فاجاز قضاءه فالصحيح انه لا ينفذ لان هذا القضاء ليس في مجتهد فيه لما ذكرنا ان العجز لم يثبت كذا في
النهاية قوله ومن فرضت لها نفقة يسار ثم ايسر تمم نفقة يساره ان طلبت يعني اذا قضى القاضي بنفقة الاعسار ثم ايسر في المعنى
تم لها نفقة الموسر لان القضاء كان بنفقة الاعسار لعذر الاعسار فاذا زال العذر يبطل ذلك لانها تجب شيئا فشيئا
فيعتبر حاله في كل وقت والفرض السابق لا يمنع وجوب الانفاق لانه فرض قبل الوجوب فلا يتقرر حكمه قوله وتسقط نفقة مدة مضت الا اذا
سبق فرض قاض او رضا اي فيجب لما مضى ما دام حيين يعني اذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها بان غاب عنها شهرا او كان حاضرا
وامتنع من الانفاق وقد اكلت من مال نفسها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي فرض النفقة او صالحت الزوج
على مقدار منها فيقضي لها بنفقة ما مضى والحاصل ان نفقة الزوجة لا تصير دينا الا بقضاء القاضي او بالتراضي فان لم يوجد واحد منهما
سقطت بمضي الزمان وقال الشافعي تصير دينا بلا قضاء ولا رضا لان النفقة عوض عن ملك النكاح فيصير دينا بلا قضاء
ولا رضا كالمهر ولنا ان النفقة صلة وليست بعوض عن ملك النكاح لانه مضمون بالمهر فلا يكون عوضا بطريق آخر لئلا يجتمع
العوضان عن معوض واحد فكان حكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة القضاء
ولاية على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض مطلق قوله فان مات احدهما او طلقها قبل قبض سقط المفروض يعني سقط
النفقة بمضي المدة بعد قضاء القاضي او التراضي ما داما حيين فاما اذا مات احدهما او طلقها قبل قبض ما فرض لها بعد قضاء القاضي
او التراضي تسقط المفروض لان الصلات لا تتم الا بالقبض فيسقط بالموت قبل القبض كالهبة يبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي
لا يسقط بالموت لانها يصير دينا قبل القضاء لانه عوض عنده فصار كسائر الديون وجوابه قد تقدم قوله الا اذا استدانت بامر قاض
يعني ان سقوط المفروض بموت احدهما او طلاقها اذا لم يامر القاضي بالاستدانة اما اذا امرها بالاستدانة على الزوج فاستدانت ثم مات
احدهما لا يبطل ذلك وذكر الخصاف انه يبطل ايضا والصحيح ما ذكر اولا لان استدانتها بامر القاضي وللقاضي ولاية عليهما بمنزلة
استدانة الزوج بنفسه ولو ان الزوج استدان بنفسه لا يسقط ذلك الدين بموت احدهما كذا هنا وذكر في الطلاق الرجعي المستدانة
هل يسقط بالطلاق فهو على الروايتين في رواية لا يسقط وهو الصحيح كذا في الذخيرة قوله ولا تسترد معجلة مدة مات احدهما
قبلها اي قبل المدة لم يرجع بشيء عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وان مضى يرفع عنها حصة المدة الماضية قبل موتها ويسترد ما وراء
ذلك ان كانت قائمة وان كان مستهلكا يجب قيمة الباقي وعلى هذا الخلاف تعجيل الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس
وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما انها صلة وقد اتصل بها القبض
ولا رجوع في الصلات بعد الموت كالرجوع في الهبة ولهذا لو هلكت بلا استهلاك لا يرجع بشيء اجماعا وعن محمد انها
اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها شيء لكثير ما في حكم الحال قوله ونفقة عرس القن عليه ان على القن يباع فيها مرة بعد
اخرى وفي دين غيرها يباع مرة يعني واذا تزوج العبد امراة باذن المولى فنفقتها دين عليه يباع فيها لانه دين
واجب في ذمة العبد لوجود سببه وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن منه فتتعلق برقبته كسائر ديون تجارة وللمولى ان يفدي

يعني اذا اعجل لها نفقة مدة ثم مات
احدهما قبل مضي المدة ح

لانه ح

لان حقها في نفقتها لا في عين رقبته فلما بيع ثم اجتمع عليه النفقة مرة اخرى يباع العبد ثانيا قال شمس الائمة السرخسي وليس في
شيء من ديون العبد ما يباع فيه مرة اخرى الا النفقة وهذا لان النفقة يتجدد وجوبها بمضي الزمان فذلك في حكم دين حادث
ولا كذلك ساير الديون كذا في الذخيرة ولو مات العبد او قتل سقطت لانها صلة فيسقط بالموت قبل القبض وكذا اذا قتل
كانت النفقة في قيمته وهذا ليس بصحيح لان القيمة انما يقوم مقام الرقبة في دين لم يسقط بالموت لا في دين سقط به قوله
ونفقة الامة المنكوحة عند التبوية اي اذا تزوج رجل امة كانت او مدبرة او ام ولد لا تجب عليه النفقة لانه تختص بالاحتباس
وان لم يبوئها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوية ان يخلي بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها بعد التبوية سقطت
النفقة لانه فات الاحتباس وهذا لان التبوية غير لازمة فيبطل بالاستخدام فيفوت الاحتباس ولو خدمته الجارية
احيانا من غير استخدام لا يسقط النفقة لانه لم يستخدمها لمكان استرداد او المدبرة وام الولد في هذا كالامة وهذه
المسئلة ليست في نسخة صدر الشريعة قوله ويجب سكناها في بيت ليس فيه احد من اهله ولو ولده من غيرها الا برضاها اي يجب على الزوج ان
يسكنها في دار منفردة ليس فيها احد من اهله الا ان يختار ذلك لان السكنى من كفايتها فيجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى
مقرونا بالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة حيث قال اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي واسكنوهن
من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه كذلك واذا وجب حقا لها
فلا يشترك غيرها فيه لان السكنى مع الغير ضرر فانها تخاف على متاعها ولا يمكن من المعاشرة مع زوجها الا ان تختار
ذلك لانها رضيت بانتقاص حقها وان كان له ولد من غيرها ليس له ان يسكنه معها لما بينا قوله وبيت منفرد من دار
له غلق كفاها اي اذا اسكنها في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل وان اسكنها في منزل ليس
فيها احد فشكت الى القاضي ان الزوج يضربها ويؤذيها او سالت من القاضي ان يامره بان يسكنها بين قوم صالحين فان
علم القاضي ان الامر كما قالت زجره عن ذلك ومنعه من التعدي عليها وان ذكروا انه لا يؤذيها ترك وان لم يكن
في جواره من يوثق به او كانوا يميلون اليه امره ان يسكنها بين قوم صالحين يسال عنهم ويبني الامر على خبرهم كذا
في الذخيرة قوله وله منع والديها وولدها من غيره من الدخول عليها لا من النظر اليها وكلامها متى شاءوا
وقيل لا يمنع من الخروج الى الوالدين ولا من دخولهما عليها كل جمعة وفي محرم غيرهما كل سنة هو الصحيح اي للزوج
ان يمنع والدي زوجته وولدها من غيره واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله ولاية المنع من دخول ملكه
ولا يمنعهم من النظر اليها وكلامها في اي وقت اختاروا لما فيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل
لا يمنعهم من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في اللبث وتطويل الكلام وقيل لا يمنعها من
الخروج الى الابوين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي حق غيرهما من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح
وروي عن محمد بن مقاتل الرازي فانه يقول لا يمنع المحرم من الزيارة في كل شهر قوله ويفرض نفقة
عرس الغايب وطفله وابويه في مال له من جنس حقهم نقدا عند مودع او مضارب او مديون يقر به وبالنكاح
او علم القاضي ذلك اعلم ان الرجل اذا غاب وله مال عند رجل على وجه الوديعة او المضاربة او الدين وهو مقر به

وبالزوجة

وبالزوجية او يعلم القاضي بها وجحد المودع وغيره فانه يفرض لها فيه نفقتها ونفقة اولاده الصغار ووالديه لانه
لما اقر بالمال وبالزوجية فقد اقر بثبوت حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار
صاحب اليد مقبول في حق نفسه خصوصا هنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المراة فيه لان المودع ليس بخصم
في اثبات النكاح عليه ولا المراة خصم في اثبات حقوق الغايب من الوديعة وغيرها واذا ثبت في حقه تعدى
قضى القاضي عليه باعترافه فيقع القضاء عليه اولا ثم يسري الى الغايب وعلم القاضي حجة يجوز له القضاء به في محل
ولايته واما عني هولاء لان نفقتهم واجبة قبل القضاء ولهذا كان لهم ان ياخذوا فكان قضاء القاضي
اعانة لهم ونفقة غيرهم لا تجب الا بالقضاء لانه مجتهد فيه فان عندنا لا تجب النفقة على غير الوالدين
والمولودين والقضاء على الغايب لا يجوز وهذا اذا كان المال من جنس حقهم دراهم او دنانير او طعاما او كسوة
من جنس حقها بخلاف ما اذا لم يكن من جنس حقهم كالعروض التي يحتاج الى بيعها للنظر الى نفقتها قوله ويحلفها انه
لم يعطها النفقة ويكفلها اي ياخذ منها كفيلا وفي نسخة صدر الشريعة ويكفلها انه لم يعطها النفقة وليس فيها ويحلفها
والضمير في اتها ضمير الغايب اي ويحلف القاضي المراة بالله ما اعطاها زوجها النفقة نظرا للغايب لجواز ان يكون
اعطاها النفقة قبل ان يغيب وهي تلبس على القاضي لتاخذ ثانيا فاذا حلفت اعطاها النفقة وياخذ منها
كفيلا بها نظرا للغايب فربما احدث النفقة او طلقت ومضت عدتها وهذا بخلاف ما اذا قسم الميراث
بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوا لا نعلم وارثا اخر فانه لا ياخذ من الورثة الكفيل عند ابي حنيفة لان المكفول به
وهو وارث آخر ثمة مشكوك او مجهول وهنا معلوم غير مشكوك وهو الزوج قوله لا لا اي لا يفرض النفقة في خلاف
الجنس وليس هذا في نسخة صدر الشريعة يعني اذا كان المال من خلاف جنس حقهم بان كان عبدا او امة او عقارا
او عروضا من غير جنس ما يستحقونه ولا يفرض النفقة فيه لان الفرض فيه يحوج الى البيع ومال الانسان لا يباع عليه
عند ابي حنيفة حاضرا كان او غايبا وعندهما يباع على الحاضر لحصول العلم بامتناعه فيبيعه القاضي لرفع الظلم ولا يباع
على الغايب لانه لا يعرف قوله ولا باقامة بينة على النكاح وفي نسخة صدر الشريعة لا باقامة بينة على النكاح بدون الواو
اي لا يفرض القاضي النفقة باقامة البينة ولان لم يخلف مالا فاقامت بينة اي على النكاح ليفرض ويامره بالاستدانة
وفي نسخة صدر الشريعة ولا يقضي به اي بالنكاح فان مسئلتان الاولى ان القاضي لا يفرض النفقة ولا يقضي بالنكاح
باقامة المراة البينة على النكاح حيث لم يعلم القاضي بالنكاح ولم يقر المودع والمضارب والمديون بالنكاح والثانية
اذا غاب الزوج ولم يخلف مالا فاقامت المراة البينة على النكاح ليفرض القاضي نفقتها على الغايب ويامرها بالاستدانة
عليه لا يفرض القاضي النفقة ولا يقضي بالنكاح بتلك البينة لان دفع ماله اليها لتنفق على نفسها لا يمكن الا بعد القضاء
عليه بالنكاح فيكون قضاء على الغايب قوله وقال زفر يقضي بالنفقة لا بالنكاح وعمل القضاة اليوم على هذا للحاجة
اي وقال زفر يسمع القاضي بينتها ويعطيها النفقة من مال الزوج ولا يقضي بالنكاح وان لم يكن له مال يامرها بالاستدانة
لان في قبول البينة بعدم الصفة نظر للمراة ولا ضرر فيه على الغايب لانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان

لم يعطها

او رهنا

جحد يحلف فان نكل فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجزت يقضى بها او الكفيل وعلى القضاة
اليوم على قول زفر يقبلون البينة من المراة ويفرضون النفقة على الغايب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وقال
في المحيط وهو ارفق بهم قوله وللمطلقة الرجعي والباين والمفرقة بلا معصية كخيار العتق والبلوغ والتفريق
لعدم الكفاءة النفقة والسكنى اما ان مسئلتان الاولى اذا طلق الرجل امراته طلاقا باينا او رجعيا فلها
النفقة والسكنى في عدتها وقال الشافعي لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح
بعده قايم لا سيما عندنا فانه يحل له الوطي واما الباين فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلاثا
فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ولان النفقة مرتبة على الملك وقد انقطع بالبينونة ولهذا لا يجب
للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفناه بالنص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن الاية ولنا ان النفقة جزاء الاحتباس على ما ذكرنا والاحتباس قايم في حق حكم مقصود بالنكاح
وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كما اذا كانت
حاملا وحديث فاطمة رده عمر فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت
حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد
بن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعايشة رضي الله عنهم والمسئلة الثانية اذا وقعت الفرقة من قبل المراة بلا معصية
كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة فلها النفقة والسكنى لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط
النفقة والسكنى كما اذا حبست لاستيفاء المهر قوله لا للمعتدة الموت والمفرقة بمعصية كالردة وتقبيل ابن الزوج اي
لا نفقة ولا سكنى للمتوفى عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها وانما يكون
الوجوب لحق الزوج ان لو كان للتعرف عن براءة الرحم وليس كذلك بدليل الوجوب قبل الدخول وعدم اشتراط الحيض ولان
النفقة تجب شيا فشيا ولا يمكن ايجابها بعد الموت في ملك الزوج لانه لا ملك له بعد الموت ولا في ملك الورثة ايضا فامتنع
الوجوب اصلا واذا وقعت الفرقة من قبل المراة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت
حابسة نفسها بغير حق فصار كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي قوله وردة
معتدة الثلث تسقط لا تمكين ابنه اي اذا طلقها ثلاثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها لا لعين الردة ولكن
لانها تحبس حتى تتوب فلا تكون في بيت زوجها والمحبوسة بحق عليها لا تستوجب نفقة حال قيام النكاح كالمحبوسة بالدين
فكذا لا تستوجب نفقة في العدة حتى اذا ارتدت ولم تحبس بعد بل هي في بيت زوجها فلها النفقة فان تابت عن ردتها
ورجعت الى بيته فلها النفقة لزوال العارض وهو الحبس بخلاف ما اذا وقعت الفرقة بردتها ~~ورجعت الى بيته فلها~~
فانه لا نفقة لها وان تابت لان اصل الفرقة كان من جهتها بمعصية ولا تأثير للردة في الفرقة ههنا لان الفرقة
وقعت قبل الردة بالطلاق الثلث وان مكنت ابن زوجها من نفسها بعد الطلاق الثلث فلها النفقة خلافا لزفر
هو يعتبره بالتمكين حال قيام النكاح ولنا انه لا تأثير لفعلها في الفرقة اذ الفرقة وقعت بالطلاق الثلث قبل التمكين

يعني ح

المحبوسة بحق ح

ولا تأثير

ولا تأثير لهذا الفعل في وجوب الحبس واسقاط العدة لانه معصية فصار كساير المعاصي بخلاف ما اذا فعلت حال قيام النكاح لان
الفرقة ثمه وقعت بفعلها وهي عاصية في ذلك والمعصية لا تصلح سببا للنعمة وهي النفقة هذا اذا كان الطلاق ثلاثا
او باينا فاما المعتدة عن طلاق رجعي اذا مكنت ابنه او ارتدت تجب او لا فلا نفقة لها لان النكاح باق فكانت الفرقة
حاصلة بمعصية فيسقط النفقة بخلاف الطلاق الباين والثلاث قوله ونفقة الطفل فقيرا على ابيه لا يشركه احد كنفقة
ابويه وعرسه اي ونفقة الولد الصغير على ابيه لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
الاية والمولود له هو الاب ونفقة المرضعات على الاب لا يشاركه فيها احد فكذا نفقة الاولاد الصغار ولان النفقة انما
تجب على الاب لانه ينسب اليه ولكونه منه ولا يشاركه غيره فيه فكذا في النفقة وهذا اذا لم يكن للطفل مال واشار اليه بقوله
فقيرا فان كان له مال فنفقته في ماله لان الاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا ويشارك الولد في نفقة
ابويه احد من الاخوة والاخوات والاعمام وغيرهم اما الاولاد فلانهم يشتركون في الانفاق والوهم لان للاب تاويلا
في مال الولد بان علله العلماء والسلام انت ومالك لابيك ولانه اولى بانه مال غيره والام ملحقة به ولانه اقرب الناس اليهما
فكان احق بالانفاق عليهما ونفقة الابوين على الذكور والاناث بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى وهو الجزئية
يشمل الفريقين ولان استحقاق الابوين باعتبار حق الملك لهما في مال الولد وفي هذا الذكور والاناث سواء وعن ابي حنيفة
ان النفقة بين الذكور والاناث للذكر مثل حظ الانثيين كالارث قوله وليس على امه ارضاعه الا اذا تعينت تجب لا تجبر
الام على ارضاع ولدها وعند مالك تجبر ان لم تكن شريفة لان في الامتناع عن الارضاع اضرارا بالولد ولنا ان الارضاع كالنفقة
ونفقة الولد الصغير على الاب لا على الام فكذا الارضاع وربما لا تقدر عليه لعذر بها فلو اجبرت لتضررت به وقد قال الله تعالى
لا تضار والدة بولدها اي بالزامها الارضاع مع كراهتها ولان المستحق عليها بالنكاح تسليم النفس الى الزوج للاستمتاع
ولا يلزمها ذلك من الاعمال تؤمر به تدينا ولا تجبر عليه في الحكم ككنس البيت وغسل الثياب والطبخ والخبز فكذا ارضاع الولد
وهذا اذا وجدت من ترضعه اما اذا لم توجد من ترضعه او لا يشرب لبن غيرها تجبر الام على الارضاع وقيل لا تجبر الام
في ظاهر الرواية لان الولد يتغذى بالدهن وغيره من المايعات فلا يؤدي الى الضياع والى الاول مال القدوري وشمس
الايمة السرخسي قوله ويستاجر الاب من ترضعه عندها اي عند الام بعد اذا لم تتعين الام اما المتعين للاب فلان الاجر عليه
وقوله عندها معناه ان ارادت ذلك لان الحضانة حقها فلا يجبر الاب ابطال حقها قوله ولو استاجرها منكوحة او معتدة
لترضع ولدها لم يجز اي المنكوحة او ابنها قوله منكوحة منصوب على الحال من الضمير المنصوب في واذا استاجر الام وهي زوجته او
معتدته على طلاق رجعي لترضع ولده لم يجز لان الارضاع وان لم يكن مستحقا عليها في الحكم لكنه مستحق عليها ديانة قال الله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن الاية امر بصيغة الخبر ولان عقد النكاح للسكنى ولا سكنى لا بد اجتماعهما على اقامة المصالح
ومن جملة ذلك الارضاع الا انها عذرت لاحتمال العجز فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فظهر ان الفعل واجب عليها
فاذا استاجرها على فعل واجب عليها لم يجز كما اذا استاجر عبده لعمل معلوم فانه لا يستحق الاجر لوجوب العمل عليه واما
المعتدة عن طلاق باين او ثلاث فكذلك في رواية وفي رواية اخرى جاز استيجارها لالتحاقها بالاجنبيات
بزوال النكاح وجه الاول انه باق في حق بعض الاحكام ولهذا تجب النفقة والسكنى فيها ولو دفع زكوته الى معتدته عن طلاق
باين او ثلاث او شهد لمعتدته عن طلاق باين او ثلاث لم يجز فلا يجوز استيجارها كما في حال قيام النكاح قوله ولا رضاعة
بعد العدة او لابنه من غيرها اي اذا استاجرها لارضاع ولدها بعد انقضاء العدة لزوال النكاح من كل وجه فالتحقت بالاجنبيات وكذا

اذا استاجرها من منكوحته او معتدته لترضع ولده منها جاز لان ذلك لم يجب عليها **قوله** ومعناه الام احق من الاجنبية الا اذا طلبت
زيادة اجرة يعني اذا اتت الام الا باجرة وجاءت بغيرها فرضيت الام بمثل اجرة الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي احق به لانها اشفق
فكان نظر الصبي في الدفع اليها وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة في قوله تعالى لا تضار والدة بولدها
ولا مولود له بولده اي بالزامه اكثر من اجرة الاجنبية **قوله** ونفقة البنت بالغة والابن زمنا على الاب خاصة به يعني يجب كل نفقة البنت
البالغة والابن الزمن على الاب خاصة في ظاهر الرواية كالولد الصغير اذ قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن لا يفصل بين الصغير والكبير
وفي رواية الخصاف والحسن يجب على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث ولانه صار لهما على حد السواء وان الاب
ينفرد بالولاية على الصغير فكان ينفرد بمؤنته ولا ولاية على الكبير فشاركه الام والفتوى على ظاهر الرواية وقالوا في طالب العلم اذا
لم يهتد الى الكسب لا تسقط نفقته على الاب كالانثى والزمن **قوله** وعلى الموسر يسار الفطرة نفقة اصوله الفقراء بالسوية بين الابن والبنت
قوله يسار الفطرة منصوب بنزع الخافض اي بيسار الفطرة يعني ويجب على الرجل الموسر ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا
كانوا فقراء اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وقال النبي صلى الله عليه وسلم حسن المصاحبة بان يطعمهما اذا جاعا ويكسوهما
اذا عريا والاية نزلت في الابوين الكافرين بدليل ما تقدم عليها وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما الاية وليس من المعروف
ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الاباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب
عند عدمه في الارث والانكاح ولانهم سببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء كالابوين وشرط الفقر لانه اذا كان ذا مال
فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره فان كان الولد ذكورا واناثا موسرين فنفقة الابوين والاجداد على الذكور
والاناث بالسوية في ظاهر الرواية وقد ذكرنا من قبل ثم اليسار مقدر بالنصاب عند ابي يوسف فمن نقص ملكه عن النصاب
لم يجبر على نفقة الاقارب وان كان يعمل ويكتسب لان الغنى مقدر بالنصاب في الشرع لكن المعتبر نصاب حرمان الصدقة كصدقة
الفطر بل اولى لاشتمالها على العبادة والمؤنة فاذا لم يشترط لها غنى موجبا للزكوة فلان لا يشترط للنفقة وهي مؤنة محضة
اولى وعن محمد انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او ان لم يكن له غنى ويكون كسوبا امر بصرف الفضل عن نفسه وعياله
على قريبه لانه اذا كان عنده كفاية شهر فما زاد عليها او كان له كسب دائم فهو مستغن عن الفضل على حاجته فيصرفه الى اقاربه والغني
الشرعي يعتبر في حقوق الله تعالى دون حقوق العباد اذ المعتبر في حقوقهم القدرة دون النصاب لان ذا اليسر والفتوى
على الاول **قوله** ويعتبر فيها القرب والجزئية لا الارث فمن له بنت وابن ابن على البنت وارثه لهما وفي ولد بنت واخ على ولد البنت وارثه
للاخ قوله وارثه لهما وقوله وارثه للاخ ليس في نسخة صدر الشريعة على ان المعتبر في نفقة قرابة الولاد الاقرب فالاقرب لان الله تعالى اوجب
النفقة على المولود له وانه مشتق من الولادة وهي الجزئية والبعضية باعتبار التولد فالتغير اذا كان له ابن وبنت فنفقته
عليهما نصفان او بنت وابن ابن فنفقته على البنت لانه اقرب وارثه لهما النصف للبنت والباقي لابن الابن او بنت بنت وابن
بنت واخ فنفقته على اولاد اولاده دون اخيه وارثه للاخ او بنت واخ فعلى بنته لانها اقرب وارثه بينهما نصفان **قوله**
ونفقة كل ذي رحم محرم صغير او انثى بالغة فقيرة او ذكر زمن او اعمى على قدر الارث ويجبر عليه اي على الانفاق على مولاه اعلم
ان النفقة واجبة لكل ذي رحم محرم اذا كان صغيرا فقيرا او امرأة بالغة فقيرة او ذكرا فقيرا زمنا او اعمى وقال
ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وقال الشافعي
لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين لان استحقاق الصلة عنده باعتبار الولادة دون القرابة حتى لا يعتق
احد على احد الا الوالدان والمولود ون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بني الاعمام وحجتنا قوله تعالى

وعلى الوارث

وعلى الوارث مثل ذلك على نفي المضارة دون النفقة وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما لنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك فيتقيد المطلق به وقد قال عمر وزيد رضي الله عنهما وعلى الوارث مثل ذلك من النفقة
قيل لان نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث وقوله تعالى ذلك ينصرف
الى قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان القرابة القريبة يفترض وصلها ويحرم قطعها دون البعيدة
والفاصل ان يكون ذا رحم محرم ولكن انما يجب بشرط الحاجة وذلك بالفقر والعجز عن الكسب بصغر او انوثة وعمى او زمانة
او شلل وقطع الرجلين ونحو ذلك وهذا لانه اذا قدر على الكسب استغنى بكسبه عن مال الغير بخلاف الابوين لانه يلحقهما
تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فيجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب ويجب ذلك بقدر الارث لان التنصيص
على الوارث تنبيه بان الاعتبار بقدر الارث اذ الغنم بالغرم ويجبر عليه لانه ايفاء حق مستحق عليه **قوله** ويعتبر فيها
اي في النفقة على قوله والاهلية الارث لا حقيقته اي يعتبر ان يكون وارثا في الجملة وان كان محجوبا بغيره
لان سبب استحقاق النفقة حالة العقد وبالنفقة قيام سبب الارث لا جريان الارث اذ لا يتصور جريان الارث
حال العقد وبالنفقة لان العقد بهما حال حيوة القريب ولا يجري الارث حال الحيوة **قوله** فنفقة من له اخوات
متفرقات عليهن اخماسا كارثه وهذا نظير لقوله على قدر الارث يعني ان الفقير اذا كان له اخوات متفرقات
موسرات يكون نفقته عليهن اخماسا على قدر الميراث ثلثة اخماس للاخت لاب وام والخمس للاخت لام
والخمس للاخت لاب فكذا النفقة على هذا التفصيل وان كان له اخوة متفرقين فعلى الاخ لام السدس والباقي
على الاخ لاب وام كالميراث **قوله** ونفقة من له خال وابن عم على الخال وهذا نظير لقوله ويعتبر فيها اهلية
الارث لا حقيقته اي لو كان للمعسر خال وابن عم موسرين فنفقته على خاله لانه محرم ويحرز ميراثه ابن عمه لانه
عصبة وهذا لان سبب الارث ثابت لكل واحد منهما لان ابن العم لو مات قبل الخال يحرز ميراثه الخال فاذا استويا
في المحرمية واهلية الارث يترجح من كان وارثا في الحال فلو كان له عم وخالة او عم وعمة فالنفقة على العم
لاستوائهما في المحرمية وترجح العم بكونه وارثا في الحال ولو كان مع العم عمة وخالة فالنفقة على العمة والخالة
اثلاثا ثلثاها على العمة وثلثها على الخالة على قدر ميراثهما ويجعل العم كالميت **قوله** ولا نفقة مع الاختلاف دينا الا
للزوجة والاصول والفروع فليس على النصراني نفقة اخيه المسلم ولا في عكسه وليس بهذه النتيجة في نسخة صدر
الشريعة يعني ان النفقة لا تجب مع اختلاف الدين الا للزوجة والولد وولد الولد والابوين والاجداد
والجدات اما الزوجة فلانها تجب بالاحتباس الثابت بالعقد الصحيح لا بالقرابة والوطء بشبهة وقد صح العقد بين
المسلم والكافرة ويترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة واما الولد فلما قالوا ولانه جزؤه وجزؤ المرء في معنى نفسه
فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره فكذا لا يمتنع نفقة جزئه بكفره وصورته ان يتزوج ذمي ذمية فولدت ولدا
ثم اسلمت فالولد يتبعها في الاسلام ونفقته على الاب ويسلم الولد دونها واما الابوان فلما مر وكذا
نفقة مولاه باعتبار الزوجية والولادة وذا لا يختلف بالكفر والاسلام الا انه لا يجبر المسلم والذمي على

نفقة والديه وولده من اهل الحرب وان استأمنوا في دارنا لانا نهينا عن المبرة في حق من يقاتلنا في الدين
قال الله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم ان تبروهم الآية وكذا الحربي
الداخل الينا بامان لا يجبر على نفقة ابويه وولده كانا مسلمين او ذميين ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين
لغير من ذكرنا لان الاستحقاق انما يثبت باسم الوارث واختلاف الدين يمنع التوارث فلا يجب على النصراني نفقة
اخيه المسلم ولا على المسلم نفقة اخيه النصراني لبطلان اهلية الارث باختلاف الدين وهي شرط بالنص بخلاف
العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة بصفة المحرمية لقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وقد وجد قوله
وباع الاب عرض ابنه لا عقاره للنفقة يعني اذا باع ابوه متاع الابن الغايب في نفقته جاز عند ابي حنيفة
استحسانا وان باع العقار لم يجز الا ان يكون الولد الغايب صغيرا وعندهما لا يجوز ذلك كله قياسا على هذا
الخلاف بيع الام وبيع غير الاب لا يجوز اجماعا وفي حال حضرة من يجب عليه النفقة ليس لاحد ممن يستحق النفقة
بيع العروض والعقار اجماعا لهما ان ولاية الاب زالت ببلوغ الصبي رشدا الا فيما يبيعه تحصينا له
والكرخي ان للاب بيع عروض الغايب تحصينا لماله وبيعه هنا ليس للتحصين بل للنفقة وليس له هذه الولاية الا
ترى ان النفقة لا تكون اوجب من سائر الديون وليس للاب بيع شيء من متاع ولده في دين له عليه ولا
يقضي القاضي بذلك ايضا لانه قضاء على الغايب فكذا في النفقة ولاستحقاق الام النفقة كاستحقاق الاب
والام لا تبيع عروض الولد في النفقة فكذا الاب وله ان له ولاية التصرف كالوصي في حق الوارث الكبير الغايب
فان له ولاية الحفظ وبيع العروض فالاب بذلك احق لانه اشفق وبيع العروض من الحفظ لانه يخاف عليه التوى وحفظ
الثمن ايسر والثمن من جنس حقه فله ان ياخذ منه قدر النفقة ولا كذلك العقار لانه محفوظ بنفسه فلا يملك
ذلك الا بمطلق الولاية وهو عند صغر الولد او جنونه ولو باع عقار الصغير او منقوله جاز وله ان ياخذ من
الثمن نفقته لانه من جنس حقه كذا قيل وفيه نظر لان الكلام في انه هل يحل بيع العروض لاجل النفقة لا في البيع
لاجل المحافظة ثم الانفاق من الثمن على ان العلة لو كان هذا لجاز البيع لدين سوى النفقة بعين هذا الدليل
بل العلة ان للاب ولاية تملك مال الابن عند الحاجة كما في استيلاد جارية الابن فيكون له بيع عروض الابن
لنفقة نفسه وانما لا يبيع العقار لانه متعين للانتفاع مع بقائه وهو الزراعة وولاية الاب نظرية ولا نظر
في بيع العقار لانه يفوت على مصلحة الابن بقاؤه والانتفاع به بخلاف الام وساير الاقارب لانه لم يكن له
ولاية التصرف حالة الصغر فبعيد ثبوت تلك الولاية بعد البلوغ وكذا ليس لهم ولاية حفظ المال فلهذا لا يجوز منهم
بيع العروض وفي الذخيرة فتاويهم ذكر فيها ان الاب يملك بيع منقول ابنه الكبير الغايب والام
لا تملك وهكذا ذكر في الاقضية جواز بيع الابوين وهكذا ذكر القدوري اشعر فانه اضاف البيع اليهما
فاما ان يكون ما ذكر رواية الاقضية والقدوري ان الام تملك كالاب لانهما في الولادة يجمعهما معا
في استحقاق النفقة على السواء ولكن كانت المسألة على الاتفاق بان الام لا تملك شيئا وبل ما ذكر في الاقضية

لا الدين لو ادا الاب عليه او على الابن سوا كان سوى النفقة ولا الام لا تبيع مال النفقتها صح

لا يبيع

هكذا

هكذا

والقدوري

والقدوري ان الاب هو الذي يبيع لكن لمنفعتهما فاضاف البيع اليهما من حيث ان منفعة البيع تعود اليهما وهو
الظاهر قوله وضمن مودع الابن لو انفق ماله الوديعة على ابويه بلا امر قاض لا الابوان لو انفقا ماله عندهما اي ماله
الذي حصل عند الابوين ويجوز ان يكون ما موصولا وله صلته اي لو انفقا ما حصل للابن عند الابوين يعني اذا كان
للابن الغايب مال عند الوالدين فانفقا منه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر
وقد اخذ جنس الحق وان كان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير
ولاية لانه نايب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امر القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع على القابض
لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا بمال نفسه فلا يرجع قوله واذا قضى بنفقة غير الزوجة ومضت مدة سقطت
الا ان ياذن القاضي بالاستدانة يعني اذا قضى القاضي بنفقة غير امرأته من الولد والوالدين وذوي الارحام فمضت المدة
سقطت لان نفقة هؤلاء تجب بطريق الكفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت الكفاية بمضي المدة فتسقط
النفقة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب جزاء على الاحتباس لا بطريق الكفاية ولهذا تجب مع اليسار
فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى الا ان ياذن القاضي بالاستدانة فاستدان عليه فيصير دينا في ذمته فلا تسقط
بمضي المدة لان للقاضي ولاية عامة عليه فصار اذنه كاذن الغايب وذكر في ذكوة الجامع ان نفقة المحارم تصير
دينا بقضاء القاضي وذكر في كتاب النكاح انها لا تصير دينا بالقضاء وتسقط بمضي المدة فحمل بعضهم المذكور في الجامع
على ما اذا قصرت المدة والمذكور في النكاح على ما اذا طالت المدة فنفقة الاقارب لا تصير دينا اذا طالت المدة
اما اذا قصرت فيصير دينا وكيف لا يصير دينا والقاضي مامور بالقضاء بالنفقة ولو لم يصر دينا لم يكن للامر بالقضاء
بالنفقة فايدة والفاصل بين القليل والكثير الشهر قوله ونفقة المملوك على سيده فان ابى كسب وانفق وان عجز
امر ببيعه يعني ان نفقة العبد والامة واجبة على المولى لقوله عليه الصلوة والسلام في المماليك انهم اخوانكم جعلهم
الله تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله ولان نفعهما له والغرم
بالغنم فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا لان فيه نظرا لجانب المولى بابقاء ملكه ولجانب العبد بتمكينه
من احيائه نفسه فان لم يكن لهما كسب بان كان عبدا زمنا او امة لا تؤجر مثلها اجبر المولى على بيعهما ابقاء
لحق المالك بالخلف وابقاء لحقهما في النفقة بخلاف ما اذا ابى الزوج من الانفاق على الزوجة لانه لا يمكن ابقاء حق
الزوج بالخلف وحقها في النفقة لا يفوت بل يتاخر لانها تصير دينا في ذمة الزوج ونفقة المملوك لا تصير دينا
فيفوت اصلا وبخلاف الدواب حيث لا يجبر المالك على نفقتها وعلى بيعها ان امتنع من الانفاق بل يامر فيما
بينه وبين الله تعالى وعن ابي يوسف انه يجبر على الانفاق في البهايم ايضا وهو قول الشافعي لان فيه اضاعة المال وتعذيب
الحيوان وهما منهيان والاصح ما قلنا لان اجبار القاضي على الانفاق نوع قضاء ولا بد للقضاء من مقضي له هو
من اهل الاستحقاق وهو موجود في الرقيق لانه من اهل ان يستحق حقوقا على المولى وعلى غيره في الجملة الا يرى
ان بالكتابة يستحق حقوقا على المولى وان كان مملوكا فاما غير الرقيق فلا يستحق حقوقا على المالك فلا يمكن القضاء له

غناث شرط الفضاء فامتنع الفضاء كتاب العتاق العتاق والعتق عبارتان عن القوة يقال عتق الطائر اذا قوي
وطار عن وكره ومنه عتاق الطير لاختصاصها بمزيد القوة والخمر اذا تقادم عهدها سمي عتيقا لاختصاصها بزيادة القوة والكعبة
سمي عتيقا لاختصاصها بالقوة الدافعة للتملك عن نفسها وفي الشرع عبارة عن قوة حكمية تظهر في الآدمي بما يصير المرء اهلا للقضاء
والشهادة والولاية قادرا على التصرف في الاغيار وعلى دفع تصرف الاغيار عن نفسه لزوال ضعف حكمي هو الرق كالقوة الحقيقية
التي تحصل في المدرك والضعف حقيقي وهو المرض والحرية عبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص عما يشوبه وارض حرة اي خالصة
لا خراج عليها ولا عشر وفي الشرع عبارة عن خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الاغيار واثبات هذا الوصف
الحكمي يسمى اعتاقا وتحريرا وهو مندوب اليه قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا
ندب ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء قوله هو يصح من حر مكلف اي الاعتاق
يصح من الحر العاقل البالغ في ملكه شرط الحرية لان العتق لا يصح الا في الملك ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبي ليس من اهله
لكونه محجورا عليه ظاهرا ولهذا لا يملكه الولي والوصي عليه والعقل لان المجنون ليس من اهل التصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا
صبي فالقول قوله وكذا اذا قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه كان ظاهرا لوجود الاسناد الى حالة منافية له وكذا
لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى
لو اعتق عبد غيره لا ينفذ بل يتوقف على اجازة المالك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم قوله بصريح لفظه بلا نية كانت
حر او معتق او عتيق او اعتقتك او حررتك او هذا مولاي او يا مولاي او راسك حر ونحوه مما يعبر به عن البدن اعلم
ان ركن الاعتاق ما يثبت به العتق وهو صريح وكناية فالصريح ما كان مستعملا فيه وضعا وشرعا ولا احتياج فيه الى النية
لانها انما تشترط اذا اشتبه مراد المتكلم ولا اشتباه في الموضوعات فاغنانا الوضع عن النية وهو لفظ العتق والحرية
سواء ذكرهما بصيغة الخبر او النداء لان لفظ الاخبار جعل انشاء في التصرفات الشرعية دفعا للحاجة كما في الطلاق والعتاق
والبيع وغيرها لان تصحيح كلام العاقل واجب ولا وجه لذلك الا بتقديم ثبوت العتق في المحل ليتحقق صدق الاخبار فان قال
اردت الكذب والخبر الباطل او حريته من العمل دين فيما بينه وبين الله تعالى للاحتمال ولا يصدق قضاء لان هذا اللفظ
في الظاهر وضع لايجاب العتق والعمل بغير الظاهر ... والنداء لاستحضار المنادى بالوصف المذكور
حتى يعلم انه هو المقصود فاذا ناداه بوصف يملك انشاءه كان محققا لذلك الوصف فيه تحقيقا لتعيينه اياه منادى بهذا
الوصف ولو سماه حرا ثم ناداه يا حر لا يعتق لان غرضه الاعلام باسم علمه لا اثبات هذا الوصف لان الاعلام لا يراعى
فيها المعاني حتى لو سماه حرا ثم ناداه بيا آزاد او بالعكس عتق لانه ما ناداه باسم علمه اذ الاعلام لا تتغير
فيعتبر اخبارا عن وصف ولو قال هذا مولاي او يا مولاي عتق اما الاول فلان المولى يذكر بمعنى الناصر
قال الله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم ويذكر بمعنى ابن العم قال الله تعالى واني
خفت الموالي من ورائي ويذكر بمعنى الموالاة في الدين ويذكر بمعنى المعتق لكن الاول ليس بمراد لان المولى لا يستنصر بمملوكه
عادة وكذا الثاني لان نسب العبد معروف وكذا الثالث نوع مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة والاضافة الى

العبد

العبد ينافي كونه معتقا فتعين المعتق فالتحق بالصريح ولا يحتاج الى النية وكذا لو قال لامته هذه مولاتي لما قررنا وكذا لو قال
عنيت به المولى في الدين او الكذب صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر واما الثاني فلانه لما تعين
المعتق مرادا التحق بالصريح ولو ناداه بلفظ الصريح بان قال يا حر يا عتيق كان يعتق فكذا اذا ناداه بهذا اللفظ وقال
زفر لا يعتق في الثاني الا بالنية لان هذا اللفظ في موضع النداء يراد به الاكرام لا التحقيق كقوله يا سيدي يا مالكي قلنا
الكلام محمول على حقيقته ما امكن وحقيقة قوله يا مولاي ان يكون له ولاء عليه وقد تعين المعتق لذلك بخلاف يا سيدي
يا مالكي لانه ليس فيه ذكر ما يختص باعتاقه اياه فكان اكراما محضا وكذا لو قال راسك حر او وجهك حر او رقبتك او بدنك
او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضافه الى جزء شائع يقع
في ذلك الجزء ... سيأتيك الخلاف فيه ان شاء الله تعالى وان اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل
لا يقع عندنا خلافا للشافعي والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد بيناه قوله وبكنايته ان نوى كلا ملك لي عليك ولا
سبيل ولا رق وخرجت من ملكي وخليت سبيلك ولامته قد اطلقتك وهذه الالفاظ كناية عن العتق لان الكناية
ما يحتمل العتق وغيره فاحتيج الى النية ازاحة للاشتباه والاحتمال فقوله لا ملك لي عليك يحتمل ان يراد به لا ملك
لي لاني بعتك اي بعتك بالبيع والهبة ويحتمل لا ملك لي لاني ازلته بالعتق فلا يتعين احدهما مرادا الا بالنية
وكذلك قوله لا سبيل لي عليك ولا رق لي عليك وخرجت من ملكي وخليت سبيلك لان نفي هذه الاشياء يحتمل ان يكون
بالبيع او بالكتابة كما يحتمل بالعتق والمحتمل لا يتعين جهة فيه بلا نية فلا يعتق بلا نية وعن ابي يوسف اذا قال لامته
اطلقتك ونوى العتق عتقت بخلاف قوله طلقتك لانه بمعنى التخلية من السجن اذا خلي سبيلها نحو كقوله خليت سبيلك
قوله وبهذا ابني للاصغر والاكبر انما جاء بلفظ الباء في قوله بهذا ابني ليعلم انه عطف على قوله وبكنايته ولو لم يذكر حرف
الباء اوهم انه عطف على امثلة الكناية نحو لا ملك لي عليك الخ فيلزم انه كناية وليس كذلك اذ العتق بهذا اللفظ
بدون النية لما يجيء يعني اذا قال لعبده هذا ابني يعتق مطلقا سواء كان يولد مثله لمثله او لا يولد مثله لمثله وسواء
كان مجهول النسب او معروف النسب من الغير اما اذا كان مجهول النسب وهو يولد مثله لمثله فلانه يثبت نسبه منه مستندا
الى وقت العلوق فتبين انه يملك ولده فيعتق عليه ولا يتوقف على ان يكون جليبا او مولدا لان صحة دعوى
المولى باعتبار الملك وحاجة المملوك الى النسب وان كان معروف النسب عتق عليه ولم يثبت نسبه لان قوله هذا ابني
يشتمل على معنيين ثبوت النسب والعتق وتعذر ثبوت النسب حيث صار مكذبا شرعا ولم يتعذر العتق وهذا
لان المملوك مستغن عن النسب لكونه ثابتا من غيره غير مستغن عن الحرية فيثبت بكلامه ما يحتاج اليه المملوك دون
ما لا يحتاج اليه اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله في الحقيقة وهذا بخلاف ما لو قال لامرأته هذه بنتي وهي معروفة
النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا ثمة في حق النسب شرعا ولو اكذب نفسه بان قال غلطت
لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذا اذا صار مكذبا شرعا ... في حق ...
لو كان العتق كان العتق واقعا فكذا اذا صار مكذبا شرعا وان كان لا يولد مثله لمثله عتق في قول ابي حنيفة

الآخر بلا نية وفي قولها وهو الأول لا يعتق لان كلامه مجاز فيلغو كقوله اعتقتك قبل ان اخلق بخلاف معروف
النسب يولد مثله لمثله لأن كلامه محتمل لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالوطي عن شبهة وعدم اشتهر نسبه من غيره
الآيرى ان أم الغلام لو كانت في ملكه يجب ام ولده ثمه ولا يصير ام ولده هنا ولأنه اقر بحرية عبده طاهرا فيعتق عليه
كما اذا كان يولد مثله لمثله وهو معروف النسب وهذا لان الحرية من لوازم النسب الملكي والاقرار بالشيء اقرار به وبلوازمه فكأنه
قال هو ابني وحر ولو نص عليه يلغو ما يستحيل من كلامه ويعتبر ما لا يستحيل كذا هنا ولانه صار مجازا عن عتق على
من حين ملكه اذ البنوة في المملوك سبب لعتقه اجماعا كالقرابة والطلاق السبب وارادة المسبب سائغ مجازا فيحمل
عليه عند تعذر الحقيقة صونا لكلام العاقل عن الالغاء الا يرى ان الوارث لو اعتق المكاتب يجعل عتقه عن بدل
الكتابة مجازا كذا هنا ولو قال هذا اي او ابي ومثله لا يولد لمثلهما فهو على هذا الخلاف ولو قال لصبي صغير هذا
جدي قيل هو على الخلاف وقيل لا يعتق اجماعا لان هذا الكلام لا موجب له في الملك الا بواسطة وهو الاب
وهي غير ثابتة في كلامه فتعذر ان يجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا في الملك من غير
واسطة **قوله** لا يا ابني ويا اخي اي لا يعتق بقوله يا ابني او يا اخي لان النداء الاعلام للمنادى واستحضاره فاذا نادى
بوصف يملك ايجاده فيه كقوله يا حر كان للتحقيق ذكر الوصف في المنادى لاستحضاره بذكر الوصف واذا ناداه بوصف لا يملك ايجاده
فيه كقوله يا ابني كان لمجرد الاعلام دون اثبات الوصف فيه لانه لا يملك اثبات البنوة بالنداء اذ لو كان مخلوقا من ماء
غيره لا يكون ابنا بالنداء فعلم ان مقصوده منه مجرد الاعلام والاكرام دون التحقيق ويروى عن ابي حنيفة شاذا انه
يعتق فيهما والصحيح هو الاول ولو قال يا ابن لا يعتق لانه صادق في مقالته فانه ابن ابيه ولو قال لعبده يا بني او لامته
يا بنية لا يعتق لان هذا تصغير الابن والبنت بلا اضافة والامر كما اخبر **قوله** ولا سلطان لي عليك
اي لا يعتق بقوله لا سلطان لي عليك وان نوى لانه ليس من ضرورة نفي سلطانه عنه انتفاء الملك فانه لا سلطان للمولى على عبده المملوك بخلاف
لا سبيل لي عليك لانه من ضرورة انتفاء السبيل عنه من كل وجه العتق لان للمولى على المكاتب سبيلا من حيث المطالبة ببدل
الكتابة ولان السبيل في اللغة الطريق المسلوك ولا يمكن العمل بحقيقته ان اضيف الى العبد لانه ليس بطريق مسلوك
فجعل كناية عن الملك لان الطريق ما يتوصل به الى غيره والملك في العبد ما يتوصل به شرعا الى نفاذ التصرف فكأنه قال لا
ملك لي عليك ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به العتق عتق كذا هنا فاما السلطان فيراد به الحجة قال ابن عباس رضي الله عنه
كل سلطان في القرآن فهو حجة ويراد به الاستيلاء واليد وسمي السلطان به لقيام يده واستيلائه فكأنه قال لا حجة
لي عليك لا يد لي عليك ولو نص عليه لا يعتق وان نوى كذا هنا وهذا لان قوله لا يد لي عليك يتمحض لنفي اليد دون الملك
واليد تنتفي بغير انتفاء الملك كما في الاجارة والكتابة فلو جعل كناية عن العتق وفيه ازالة اليد والملك يثبت
باللفظ اكثر مما وضع اللفظ وانه لا يجوز وكذا لا حجة لي عليك يتمحض لنفي الحجة دون الملك والترتيب ما مر بخلاف لا ملك
لي عليك فانه يتمحض لنفي الملك مطلقا وذا بانتفاء الرقبة واليد فلو جعل كناية عن العتق وفيه ازالة ملك اليد
والرقبة لا يثبت باللفظ اكثر مما وضع له اللفظ فلهذا افترقا **قوله** ولفظ الطلاق وكنايته مع نية العتق اي لا يعتق

بلفظ

بلفظ الطلاق وكنايته بان قال لامته انت طالق او بائن او تخمري ونوى به العتق وعند الشافعي يعتق اذا نوى
وعلى هذا سائر الفاظ الصريح والكناية له انه نوى ما يحتمله لفظه فتصح نيته وهذا لان بين ملك اليمين والنكاح توافقا اذ
كل واحد منهما ملك العين اما ملك اليمين فظاهر وكذا ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التأبيد شرطه والتوقيت
مبطلا له وعمل اللفظين في اسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق في الاعتاق بالشرط اما يثبت من الاحكام
كقبول الشهادة وجواز القضاء ونحوهما فيثبت بالاسقاط لانه ازالة فلا اثر له في الاثبات للتنافي بينهما لكنها تثبت بناء
على سبب سابق وهو كونه مكلفا لا ابتداء الاسقاط ولهذا صح استعارة لفظ التحرير والعتق للطلاق فكذا عكسه لان
الاستعارة لا تصح بلا مناسبة بينهما ولا يناسب التي بعينه الاولا باينة كالاخوين ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه
لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد ملحق بالجمادات والاموات وبالاعتاق يحيى
فيقدر على التصرفات الشرعية في الافعال والاقوال والولايات ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح
مانع وبالطلاق يرتفع المانع فتظهر القوة ولا خفاء ان الاعتاق اقوى فما يصلح مزيلا للاقوى كان مزيلا للادنى
من غير عكس ولأن ملك اليمين فوق ملك النكاح لان ملك اليمين اذا طرأ على ملك النكاح ابطله فكان اسقاطه اقوى
واللفظ يستعمل مجازا فيما هو دون حقيقته لا فيما هو فوقها فانقطع الفرق بين المستعملين فلا يعتق بانت طالق
وتطلق بانت حرة مع النية ولان صريح الطلاق وكناياته تستعمل لحرمة الوطء وحرمة الوطء ينافي النكاح
ولا ينافي المملوكية فلا يقع كناية عنه **قوله** وانت مثل الحر اي لا يعتق بقوله انت مثل الحر لان المثل يستعمل
للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية **قوله** بخلاف ما انت الا حر يعني اذا قال لعبده ما انت
الا حر عتق لانه اثبات الحرية بطريق الحصر والتاكيد **قوله** ومن ملك ذا رحم محرم قوله ذا رحم اراد قرابة سبب
الرحم وقوله محرم صفة ذا وجره للجوار اعلم ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه عتق عليه بالاجماع وعند هم قرابة
الولاد ولو ملك اخاه او عمه او خالته او عمته فعندنا يعتق كما يعتق قرابة الولاد بالملك وعند الشافعي
لا يعتق وذو الرحم المحرم كل شخصين يدليان الى اصل واحد بغير واسطة كالاخوين او احدهما بواسطة
والآخر بغير واسطة كالعم وابن الاخ الى الجد ولا يعتق ذو رحم غير محرم كبني الاعمام والاخوال وبنات العمات
والخالات ولا محرم غير ذي رحم كالمحرمات بالمصاهرة والرضاع له انه عتق ثابت من غير رضا المالك فيكون
بخلاف اثبات الاصل وقرابة الاخوة وما يشبهها نازلة عن قرابة الولاد وقد قال عليه السلام لن يجزي ولد والده
حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فيثبت في قرابة الولاد عملا به على خلاف القياس فلا يثبت فيما هو
نازل عنها لامتناع الالحاق بعدم المساواة او امتناع الدلالة لقوة قرابة الولاد ولهذا اذا
ملك المكاتب اباه او ابنه يكاتب عليه حتى اذا ادى بدل الكتابة عتقوا بخلاف ما لو ملك اخاه او
عمه فانه لا يكاتب عليه اجماعا ولنا انه عليه السلام قال من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولانه
ملك قريبه قرابة مؤثرة في المحرمية التي يفترض وصلها ويحرم قطعها ولهذا وجبت النفقة وحرم النكاح

لان وجوب النفقة كان لمعنى الصلة فان حرمانها يفضي الى القطيعة الى حرمان النفقة فلما وجبت النفقة رعاية
لصيانتها عن القطع فلان يثبت العتق عند الملك صيانة عن القطع وتحقيقا للصلة كان اولى ولا فرق بين
بين ما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة اما المكاتب فلكه ملك ناقص فاذا ملك اخاه لم
يكاتب عليه وكمال الملك هو الذي يعقبه العتق والكلام مفروض في الملك الكامل بخلاف قرابة الولاد لان
العتق فيه من مقاصد الكتابة لان المقصود ان يعتق بجميع اجزائه فامتنع البيع فيه ليعتق تحقيقا للمقصود
العقد وعن ابي حنيفة ان يكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما قلنا ان يمنع وهذا الخلاف فيما اذا ملك ابنة
عمه وهي اخته من الرضاع لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة بل ثبت بالرضاع والصبي جعل اهلا لهذا العتق
وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة قوله او اعتق
لوجه الله او للشيطان او للصنم يعني اذا قال لعبده انت حر لوجه الله او للشيطان او للصنم عتق
لوجود ركن الاعتاق من اهله في محله ووصف القربة زيادة في الاول اذ الاعتاق يستغني عنه كما في العتق
على مال فلا يختل العتق بعدمه في الآخرين ويكون عاصيا لان ذكر من فعل الكفرة وعبدة الاصنام
قوله او مكرها او سكران اي لو اعتق عبده مكرها او سكران يعتق لان الاعتاقات لا تتوقف على الرضا والاثر
الاكراه في اعدام الرضا الا يرى ان العتق يثبت بالهزل والهازل غير راض به والاصل فيه قوله عم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق والهازل من يتكلم بكلام ولا يريد
حكمه وعن عمر رض من تكلم بطلاق او عتاق او نكاح فهو جايز عليه وفيه دليل على ان هذه التصرفات
تثبت بمجرد التكلم سواء قصد به الحكم او لم يقصد قوله او اضاف عتقه الى ملك او شرط ووجد عتق يعني
اضاف عتق العبد الى ملكه بان يقول لعبد الغير ان ملكتك فانت حر فهو كما في الطلاق وفيه خلاف الشافعي
وقد عرف في الطلاق وان اضافه الى شرط بان يقول لعبده ان دخلت الدار فانت حر صح لانه اسقاط
فيقبل التعليق بالشرط بخلاف التمليكات فان تعليقها بالاخطار يفضي الى القمار فاذا وجد الشرط
عتق لكن بشرط ان يكون العبد في ملكه وقت التعليق وكوله عتق عليه ليكون ضمير عليه راجعا الى
المبتداء وهو من قوله العبد الحربي خرج الينا مسلما يعني اذا خرج العبد الحربي الينا مسلما عتق عليه
لقوله عم في عبيد الطايف حين خرجوا اليه مسلمين هم عتقاء الله تعالى ولانه احرز نفسه وهو مسلم
ولا استرقاق على المسلم ابتداء قوله والحمل يعتق بعتقها يعني اذا اعتق حاملا عتق
حملها يعتق انه لا بطريق التبعية بل بطريق الاصالة حتى لا ينجر ولاؤه الى موالي الاب وهذا
اذا ولدت بعد عتقها لاقل من ستة اشهر وان اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا
لعدم الاضافة ولا اليها تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم
بعينه شرط في الهبة والقدرة على التسليم في البيع ولم يوجد بالاضافة الى الجنين وشيء من ذلك ليس بشرط في الاعتاق

فافترقا

فافترقا قوله والولد يتبع امه في الملك والرق والعتق وفروعه ان فروع العتق وهي التدبير والاموية
الولد والكتابة وولد الامة من زوجها ملك لسيدها وولدها من مولاها حر اعلم ان الولد يتبع لامه في
ملكها حتى لو ولدت من زوجها كان مملوكا لسيدها وحريتها حتى ان ولد الحرة حر بكل حال وعتقها حتى ان
ولد المعتقة معتق بتبعية الام وهذا اذا كان العتق والولادة ستة اشهر او اكثر في بعد الولادة
نعلم انه لا انكرار ورقا وتدبيرا واستيلادا وكتابة لتيقننا بالخلاقة من مائها ولم يتيقن بالخلاقة
من مائه ولان ماءه مستهلك بمائها لان ماءها في موضعه وماؤه انتقل من موضعه والشيء في محله اقوى ولان
عتقها يستلزم عتقه بخلاف عتق الاب واما ترك هذا الاصل فيما اذا ولدت من سيدها لانه مخلوق من
مائه فيعتق عليه ولا يعارض ماء الامة ماءه لان ماءها مملوك بخلاف امة الغير لان ماءها مملوك لسيدها
فتحققت المعارضة فرجحنا ماءها بما ذكرنا والزوج قد رضي بذلك لعلمه به بخلاف ولد المغرور لانه لم يرض
الوالد به واما ما المعتبر في الرق بعد قوله في الملك لتغايرهما من حيث الكمال والنقصان لان في المدبر
وام الولد الملك كامل والرق ناقص وفي المكاتب على عكسه ولان المملوكية عام فيكون في بني آدم
وغيرهم والمرقوقية خاص فيهم فيتبين به ان الولد يتبع الام في العام والخاص واما قلنا ان في المملوكية
العامة ايضا يتبع الولد الام بدليل ان البقر الوحشي والحمر الوحشية والظباء لا يجوز في الاضحية واذا كان
الولد بين الوحشي والاهلي ينظر ان كانت الام وحشية لا يجوز وان كانت اهلية يجوز لان الولد تابع
للام فيها ايضا كذا في النهاية **باب عتق البعض** وان اعتق بعض عبده صح وسعى فيما بقي
وهو كالمكاتب بلا رد الى الرق لو عجز وقالا اعتق كله يعني اذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك البعض
اي زال ملكه عنه وعليه ان يسعى لمولاه في بقيته قيمته فاذا ادى بدل السعاية عتق كله دفعة واحدة وهذا
عند ابي حنيفة وقالا اذا اعتق بعضه فقد عتق كله وهو مذهب الشافعي واصله ان الاعتاق يتجزى عنده اي اثر
المحل في قبول حكم الاعتاق يتجزى فيقتصر على ما اعتق وعندهما لا يتجزى فاضافته الى البعض كاضافته الى
الكل فلهذا يعتق كله لهم قوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق
اثبات العتق وهو قوة حكمية واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذي هو ضعف حكمي وهما لا يتجزيان فصار
كالطلاق المضاف الى بعض المراة والعفو عن القصاص في البعض والاستيلاد ولابي حنيفة ان الاعتاق هو ازالة
الملك لا ازالة الرق لان الرق حق الشرع فلا يكون للعبد ولاية ازالته قصدا واما الملك فحقه فله ازالته
الا ان الرق يزول بزوال كل الملك ضمنا له لا قصدا لان التصرف في حق الغير قصدا لا يصح فان احد الشريكين
لو اعتق نصيب صاحبه لم يصح ولو اعتق نصيب نفسه صح وسرى الى نصيب الآخر اما بعتقه او بايفاء ملكه ضمنا فيكون
ما هو الى محل بالاعتاق الصادر من المولى هو ازالة الملك وانه يقبل التجزي الا يرى انه لو ازال ملكه عن نصفه الى احد
بهبة او بيع جاز وكذا اذا ازاله لا الى احد وانما وجب السعاية في الباقي عند ابي حنيفة لاحتباس مالية بعض العبد

والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده وقالا هو كالحر المديون لان كله عتق عندهما باعتاق البعض وعنده كله رقيق
وان الملك قد زال عن بعضه فاضافة العتق الى البعض يوجب ثبات المالكية للعبد لنفسه وبقاء الملك في
بعضه يمنع منه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا فانه مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان
يستسعيه وله ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق وهو في جميع احواله كالمكاتب الى ان يؤدي السعاية
لانه تعلق عتقه باداء المال فلا يقبل شهادته ولا يرث ولا يورث ولا يتزوج الا انه اذا عجز لا يرد
الى الرق بخلاف المكاتب لكتابة مقصودة والرق انما يزول بمعنى سقوط ملكه عن بعضه لا الى احد فلم يقبل الفسخ
واما الكتابة المقصودة فهي عبارة عن فك الحجر بعوض فكان قابلا للاقالة والفسخ كالماذون واما الطلاق
والقصاص فليس فيهما حالة متوسطة فاثبتناه في الكل ترجيحا للمحرم على المبيح واما الاستيلاد فيتجزى عنده حتى لو استولد
احد الشريكين مدبرة مشتركة بينهما اقتصر الاستيلاد على نصيبه وبقي نصيب الآخر مدبرا على حاله حتى اذا مات
المستولد يعتق هذا النصف من جميع المال ولو مات الآخر يعتق نصيبه من ثلث المال بخلاف القنة لانه لما ضمن
نصيب صاحبه بافساد الملك عليه ملكه بالضمان فيكمل الاستيلاد قوله ولو اعتق شريك حظه اعتق الآخر او
استسعاه او ضمن المعتق موسرا اي نصيب حظه اي حظ الآخر لا معسرا والولاء لهما ان اعتق او استسعى وللمعتق ان ضمنه
ورجع به اي بالضمان على العبد وقالا له ضمانه غنيا اي للآخر تضمين المعتق حال كونه غنيا والسعاية فقيرا فقط والولاء
للمعتق يعني اذا كان العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيبه عتق فان كان المعتق موسرا فشريكه بالخيار ان شاء اعتق نصيبه
وان شاء ضمن المعتق قيمة نصيبه وان شاء استسعى العبد واليسار لا يمنع الاستسعاء فان ضمن المعتق رجع على العبد
والولاء للمعتق وان اعتق او استسعى كان الولاء بينهما وان كان معسرا فالشريك بالخيار بين ان يعتق او
يستسعي ويكون الولاء بينهما وهذا عند ابي حنيفة وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا
يرجع المعتق على العبد بشيء والولاء للمعتق وهذه المسألة تبتني على اصلين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه كما
مر والثاني ان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وعندهما يمنع لهما انه عم قال في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا
ضمن وان كان فقيرا سعى العبد في حصة الآخر وقسمة القسمة تنافي الشركة وله ان نصيب الساكت ملكه الا انه
فسد حيث عجز عن تمليكه من غيره فله الخيار ان شاء ضمن المعتق وان شاء استسعى العبد لاحتباس مالية نصيبه
عند عبده كما اذا هبت الريح في ثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر
موسرا كان او معسرا لاحتباس مالية الصبغ عنده لكن العبد فقير فيستسعى ثم اليسار المعتبر هو قدرته على
قيمة نصيب شريكه فاضلا عن ملبوسه ونفقة نفسه وعياله في يومه لا اليسار المعتبر في الغنا لان بذلك يعتدل النظر من
الجانبين حيث يصل الى الشريك بدل نصيبه ويتحقق للمعتق ما قصد اليه من القربة ثم التخريج على قولهما ظاهر اما
عدم رجوع المعتق على العبد بما ضمن فلعدم السعاية على العبد حال يسار المعتق واما الولاء له فلان العتق كله من
جهته لعدم تجزيه واما التخريج على قوله فالخيار الاعتاق لقيام ملكه في الباقي اذ الاعتاق يتجزى عنده والتضمين

لان

احتباس

لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعه والاستسعاء فله
مالية نصيبه عند العبد ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان للساكت ان يستسعيه
فكذلك لمن قام مقامه ولانه قد ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقي او يستسعي
ان شاء والولاء للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه بالضمان وفي حال اعسار المعتق ان شاء
الساكت اعتق لبقاء ملكه في الباقي وان شاء استسعى لما بينا والولاء في نصيبه له في الوجهين لان العتق في نصيبه
واقع من جهته ولا يرجع المستسعى على المعتق المعسر لاداء الى الساكت بالاجماع اما عنده فلانه ساع في فكاك رقبته
لانه كالمكاتب واما عندهما فلانه لا يقضي دينا على المعتق لانه لا شيء عليه لاعساره بخلاف العبد المرهون اذا اعتقه
الراهن المعسر لانه يسعى في رقبة قد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقوله ان شاء في الموسر كقولهما
وقالا في المعسر بيع نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان
العبد ليس بجان ولا راض بفعل الاعتاق لان الرضا لا يتحقق الا بعد العلم والمولى منفرد بالاعتاق فلا يكون
العبد عالما بالاعتاق فلا يكون راضيا به فلا تجب السعاية ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فيبقى ما عتق ما
وهو عتق ما عتق ورق ما رق قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتني على احتباس المالية
فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالية والضعف السالب لها لانه يتحقق مع اصل قوله وان شهد كل شريك
بعتق الآخر سعى لهما في حظهما والولاء لهما وقالا سعى للمعسرين لا الموسرين ولو لاحدهما يسار سعى للموسر لا لصاحبه
وهو الوارد في الاحوال ان حال يسارهما واعسارهما ويسار احدهما واعسار الآخر يعني اذا شهد كل واحد
من الشريكين على صاحبه بعتق نصيبه قال ابو حنيفة يسعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه مطلقا موسرين كانا او معسرين او
كان احدهما موسرا والآخر معسرا والولاء لهما وكذا ان حلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه لان كلا منهما يدعي
العتق على صاحبه ووجوب الضمان عليه والسعاية على العبد والآخر ينكر فيحلف كل منهما لصاحبه وقالا ان كانا
موسرين فلا سعاية وان كانا معسرين سعى لهما وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لا لصاحبه
وهو المعسر والولاء موقوف في جميع ذلك حتى يتفقا على اعتاق احدهما لهما انه اذا كانا موسرين فان كلا منهما
يتبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى
لم يثبت لانكار الآخر والبراءة من السعاية قد ثبتت بسبب اقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما
لان كل واحد منهما يدعي السعاية على الآخر لاعساره وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا فانه يسعى
للموسر لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ عنها ولا يسعى للمعسر
لان المعسر يدعي الضمان على الآخر ليساره فيكون متبرئا عن العبد عن السعاية والولاء موقوف لان كلا منهما
يحيله على صاحبه وصاحبه يتبرأ عنه فيتوقف الى ان يتفقا على اعتاق احدهما وله ان كلا منهما يزعم ان
صاحبه اعتق نصيبه فكان مكاتبا في زعمه عند ابي حنيفة وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمتنع عليه

المشتري فانه يستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه ان صدق ورقيقه ان كذب فلهذا
يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حق كل واحد منهما في حالتي اليسار والاعسار في التضمين والسعاية
ان كانت له جهة ولا تنفيذ السعاية فان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده والتضمين متعذر لانكار الشريك فتعين
الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كل واحد منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية
وولاؤه لي قوله ولو علق احدهما عتقه بفعل غدا والآخر بعدمه فمضى ولم يدر شرط عتق نصفه وسعى في نصفه لهما
وعند محمد سعى في كله يعني اذا قال احد الشريكين ان دخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان لم يدخل فهو
حر فمضى الغد ولم يدر ادخل ام لا وقال كل واحد منهما حنث صاحبي عتق النصف متيقنا بوجود احد الشرطين
ويسعى في نصف قيمته لهما عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسعى في جميع قيمته لان المقضي عليه بسقوط السعاية مجهول
ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم فانه لا يقضي بشيء للجهالة كذا هذا ولهما
انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضي بوجوب الكل والجهالة
ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل التذكر او البيان
على قول ابي حنيفة يسعى في نصف قيمته بينهما نصفين موسرين كانا او معسرين او كان احدهما موسرا والآخر معسرا لانه ليس
احدهما باسقاط حقه في السعاية باولى من الآخر ويسار المعتق عنده لا يمنع السعاية فيتوزع الساقط عليهما
نصفين ويكون الباقي وهو نصف القيمة بينهما نصفين وكذا عند الصاحبين ان كانا معسرين وان كانا موسرين لم يسع لواحد
منهما في شيء وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى في ربع قيمته للموسر لان المعسر يتبرأ من السعاية ويقول
شريكي اعتق وهو موسر ولي تضمينه واما الموسر فيدعي السعاية لانه يقول شريكي معسر ولي حق الاستسعاء فلهذا
يسعى له في ربع قيمته وعند محمد ان كانا معسرين يسعى في كل قيمته لهما وان كانا موسرين لم يسع لواحد منهما وان كان
احدهما موسرا والآخر معسرا سعى في نصف قيمته للموسر ولم يسع للمعسر لانه يتبرأ من السعاية ويدعي الضمان على شريكه
فعليه اثباته بالحجة قوله ولا عتق في عبدين يعني اذا حلفا على عبدين وكل واحد من العبدين لاحدهما فقال احدهما ان
دخل فلان هذه الدار غدا فعبدي هذا حر وقال الآخر ان لم يدخل فعبدي هذا حر فمضى الغد ولم يدر لم يعتق واحد
منهما لان المقضي عليه بالعتق مجهول وكذا المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفي العبد الواحد المقضي له
والمقضي به معلوم فغلب المعلوم المجهول قوله ومن ملك ابنه مع آخر بشراء او هبة او صدقة او اشترى نصف ابنه ممن يملك كله
او علق عتقه بشراء نصفه ثم اشتراه مع آخر عتق حصته ولم يضمن علم الشريك حاله او لا كما لو ورثاه واعتقه
الآخر وسعى او مال الا في غير الارث ضمن نصف قيمته غنيا وسعى له فقيرا يعني اذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب
ان زال ملكه عن حصته لانه ملك شقص ابنه وملك القريب علة للعتق ولا ضمان على الاب علم الآخر انه ابن شريكه او لم
يعلم وللشريك ان يعتق نصيبه او يستسعي وهذا عند ابي حنيفة وقالا يضمن الاب نصف قيمته ان كان
موسرا وان كان فقيرا سعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه وعلى هذا الخلاف اذا ملكاه بهبة او صدقة او وصية او

وعلى هذا

وعلى هذا اذا اشترى نصف ابنه وهو موسر ممن ملك سيده الذي يملك كله وعلى هذا اذا اشترى رجلان واحدهما قد حلف بعتقه ان
اشتراه بنصفه وانما قيد بالنصف لانه اذا حلف بعتقه ثم اشتراه بشركة الآخر لا يعتق لان الشرط شراء الكل العبد ولم
يوجد ولهما انه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق لان شراء القريب اعتاق ولهذا يتادى به الكفارة فصار كما اذا كان
العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وله انه رضي بافساد نصيبه حيث شاركه في علة العتق وهو الشراء لان شراء
القريب اعتاق فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا بان قال له اعتق نصيبك فانه لا ضمان له وهذا الضمان
ضمان افساد لا ضمان تملك في ظاهر قولهما وهو احدى الروايتين عنه ايضا اما عندهما فلانه يختلف الحال باليسار والاعسار
فيسقط بالرضا ولا يختلف الجواب بين العلم وعدمه واما عنده فلان الحكم يدار على السبب وهو الشركة في الشراء
فلا يتوقف على العلم كما اذا امر غيره باكل طعام سواه ولا يعلم انه ملكه وضمان الافساد اذا كان بطريق
المباشرة قصدا لم يختلف باليسار والاعسار واذا كان بطريق التسبيب فيختلف فان كان موسرا كان متعديا لانه
لا يحرز الثواب بطريق آخر سوى هذا فيلزمه الضمان لان ضمان التسبيب يعتمد التعدي وان كان معسرا لم يكن متعديا
في اعتاق نصيبه لانه لا طريق له الى احراز ثواب العتق الا هذا فلم يضمن وهذا الخلاف بين اصحابنا في غير الارث
من الصور التي ذكرناها اما اذا ورثاه فلا يضمن الاب بالاتفاق لانه دخل في ملكه بغير فعله فلم يوجد منه اتلاف
فلا يلزمه الضمان وصورته امراة اشترت ابن زوجها ثم ماتت المراة عن اخ وزوج كان النصف للزوج يعتق
او كان لرجلين ابن عم ولهما جارية فزوجها احدهما فولدت ولدا ثم مات ابن العم فورثاه عتق الولد على الاب
او امراة لها زوج واب ولها غلام وهو ابن زوجها فماتت هذه المراة صار غلاما ميراثا بين زوجها وابيها قوله
وان اشترى نصفه من باقيه غنيا ضمن او سعى وقالا فيهما اي في السعاية يعني لو بدأ الاجنبي فاشترى نصفه
ثم اشترى الاب نصف الآخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب نصف قيمته لانه ما رضي بافساد نصيبه
وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية
عنده وقالا لا خيار ويضمن الاب نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما قوله ولو دبره احد الشركاء
واعتقه الآخر وهما موسران ضمن الساكت مدبره لا معتقه والمدبر معتقه ثلثه مدبرا لا ما ضمنه وقالا يضمن
مدبره لشريكه موسرا او معسرا يعني اذا كان العبد بين ثلاثة فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر
فارادوا الضمان فللساكت ان يضمن المدبر ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه
الثلث الذي ضمنه للساكت وهذا قول ابي حنيفة وقالا العبد كله للذي دبره اولا ويضمن ثلثي قيمته لشريكه موسرا
كان او معسرا واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به
ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخر فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او
يعتق او يكاتب او يضمن المدبر قيمة نصيبه قنا او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيب كل واحد منهما
باق على ملكه فاسدا بافساد شريكه وهو المدبر حيث سد عليه طريق الانتفاع به بيعا وهبة على ما مر فاذا اختار

احدهما العتق تعلق حقه فيه وسقط اختياره غيره فتوجه الساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير انه له
ان يضمن المدبر لكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل وانما جعلنا الغصب ضمان معاوضة والاصل في ضمان
المعاوضة ان يكون الملك في المعوض مقابلا بالملك في العوض وامكن العمل بهذا الاصل في تضمين المدبر لان نصيب
الساكت كان محتملا للنقل من ملك الى ملك زمان التدبير لكونه قنا عند ذلك ولا يمكن ذلك في تضمين المعتق لان
العبد عند الاعتاق لا يقبل النقل من ملك الى ملك فلهذا يضمن المدبر دون المعتق ثم للمدبر ان يضمن المعتق
ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف يوم الاتلاف وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا لان منفعة
الوطء والسعاية باقية ومنفعة البيع زائلة وعند بعضهم نصف قيمة القن لان قبل التدبير كان له فيه نوعا منفعة
منفعة البيع وما شاكله ومنفعة الاجارة وما شاكلها وقد زال احدهما وهو البيع وبقي الآخر وعند بعض المشايخ
قيمته قيمة الخدمة ينظر بكم يستخدم مدة عمره من حيث الحزر والظن والمعتبر على ما ذكرنا اولا كذا في التتمة ولا يضمن المدبر
المعتق قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين
والولاء بين المدبر والمعتق اثلاثا ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق لان العبد عتق على ملكهما بهذه النسبة واذا لم يكن التدبير
متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وصار متملكا نصيب شريكه بالقيمة ضرورة تكميل التدبير ولا يصح اعتاق الآخر لمصادفته
ملك الغير ولا يختلف هذا الضمان باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف ضمان الاعتاق لانه
ضمان جناية والولاء كله للمدبر لان العبد يعتق كله على ملكه **قوله** ولو قال من ام ولد شريكي وانكر تخدمه يوما وتتوقف يوما
اي اذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر الآخر فهي موقوفة يوما ويوما تخدم المنكر ولا
سعاية عليها للمنكر ولا سبيل عليها للمقر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للمنكر ان يستخدمها وله ان يستسعيها في نصف قيمتها ثم تكون حرة
لا سبيل عليها لهما ان المقر لما لم يصدق على شريكه انقلب اقراره على نفسه كانه استولدها او اقر بالاستيلاد على نفسه كالمشتري
اذا اقر ان البائع اعتق العبد المبيع قبل البيع وجحد البائع فان المشتري يجعل معتقا كذا هذا ولا سعاية للمنكر
للمقر لانه يدعي ضمان التملك على الشريك دون السعاية وامتنعت الخدمة على المنكر لانه لو اقر بالاستيلاد او بالتولد
منه لا يكون لصاحبه ولاية الاستخدام كذا هذا واذا لم يكن له ولاية الاستخدام وصارت القيمة محبوسة عندنا وجب لا يملك
تضمين الغير لان الشريك المقر لم يمكن تضمينه لجحوده الاستيلاد ولا اقرار بالاستيلاد من نفسه والامة هي التي انتفعت
به فيخرج الى الحرية بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت فانها تسعى في قيمتها لتعذر ابقائها في ملك المولى
ويده بعد اسلامها واخراجها على الكفر فيخرج الى الحرية بالسعاية فاذا ادت النصف عتق النصف فيعتق الكل
عندهما ضرورة عدم التجزي ولابي حنيفة ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت
ما هو متيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك المقر ولا استسعاء له لانه يتبرأ عن جميع ذلك بدعوى الاستيلاد والضمان
والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهو امر لازم لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد **قوله**
ولا قيمة لام ولد فلا يضمن غني اعتق ام ولد مشتركة يعني ان ام الولد لا قيمة لها عند ابي حنيفة حتى لا يضمن باعتاق احد الشريكين

وهو موسر و بالغصب واذا مات احد مولييها تعتق ولا تسعى وقالا هي متقومة ويضمن المعتق نصيب صاحبه ان كان
موسرا وتستسعى في نصف قيمتها للساكت ان كان معسرا ويضمن بالغصب وتسعى اذا مات احد موليها في ثلث قيمتها
لغرمائه لان منفعة التمليك ومنفعة قضاء دين المولى بالاستسعاء وبقاء منفعة الاستخدام لها انها منتفع بها وطئا واجارة
واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما في المدبر الا ترى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت تسعى
في قيمتها وانه دليل التقوم ولابي حنيفة ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم مانع للاحراز
للنسب فكانت محرزة احراز المنكوحات لا احراز المملوكات فلا يعتبر الاحراز للتقوم ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث
بخلاف المدبر وهذا لان سبب الحرية فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا
انه لم يظهر عمل هذا السبب في الحال لافادة صفة العتق ضرورة الانتفاع اذ قصده ان يكون فراشا له الى وقت موته وذا لا يتحقق
الا بابقاء ملكه الى وقت موته فيظهر في حق سقوط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت في سقوط التقوم وثبوت الحرية
وامتناع البيع فيه لتحقيق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني جعلناها في معنى المكاتبة دفعا للضرر من الجانبين ودليل
الكتابة لا يعتق وجوبه الى التقوم لانه مقابل بفك الحجر والرق وانه ليس بمال متقوم **قوله** ولو قال لعبدين عنده من ثلثة لم
احدكما حر فخرج واحد ودخل آخر فاعاد ومات بلا بيان عتق ممن ثبت ثلاثة ارباعه ومن كل من غيره نصفه وعند محمد
ربع من دخل ومن غيره كما فالا يعني رجل له ثلاثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال
احدكما حر فما دام حيا يؤمر بالبيان لان الابهام منه فان عني بالكلام الاول الخارج عتق الخارج ويؤمر بالبيان في الكلام
الثاني لانه صار خبرا ولا يستحق به العتق كالوجمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد وان يراد بالكلام الثاني
وقال عنيت به الثابت عتق الخارج بالكلام الاول لانه كان دائرا بينهما فاذا عتق الثابت بالكلام الثاني تعين
الخارج بالكلام الاول وان قال عنيت بالكلام الثاني الداخل عتق الداخل ويؤمر ببيان الكلام الاول وان لم يتبين
المولى ومات احدهم فالموت بيان ايضا فان مات الخارج يعتق الثابت بالايجاب الاول بزوال المزاحم ويبطل
الايجاب الثاني وان مات الثابت تعين الخارج بالايجاب الاول والداخل بالايجاب الثاني لان الثابت بزاحمهما
ولم يبق وان مات الداخل خير في الايجاب الاول فان عني به الخارج تعين الثابت بالايجاب الثاني وان عني به الثابت
بطل الايجاب الثاني ايضا لما مر وان لم يمت واحد منهم ولكن مات المولى قبل البيان شاع العتق بينهم على اعتبار الاحوال
فيعتق من الثابت ثلاثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد كذلك الا في العبد
الآخر وهو الداخل فانه يعتق ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت فاوجب عتق رقبة
بينهما لاستوائهما فينصف كل منهما النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا آخر لان الايجاب الثاني
دائر بينه وبين الداخل فيتنصف بينهما غير ان الثابت استحق نصف الحرية بالايجاب الاول فشاع النصف المستحق بالكل
في نصفيه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقي فيكون للثابت الربع فتمت له ثلاثة الارباع ولانه لو اريد
هو بالثاني يعتق نصفه ولو اريد به الداخل لا يعتق هذا النصف فيتنصف فيعتق منه الربع بالثاني والنصف بالاول

للتقوم

ومو موضع الكتابة
ام الكاتبة

ويعتق الزوجية وان عني بالكلام الاول الثابت
عتق الثابت ويبطل الكلام الثاني

كان

دقة

دموى

واما الداخلة فمحمد يقول لما دار الايجاب الثاني بينه وبين الثابتة وقد اصابه الثابتة منه الربع فذلك نصيب الداخلة وهما
يقولان انه دائر بينهما وقضيته التنصيف واما دار الربع في حق الثابتة لاستحقاقه النصف بالايجاب الاول
كما ذكرنا ولا استحقاق للداخلة من قبل فيثبت منه النصف قوله وان قال مريضا ولم يجز الورثة جعل كل عبد سبعة اسهم
عتق عندهما وعتق من يثبت ثلثه ومن كل من غيره سهمان وعند محمد كل ستة اسهم عتق عنده وعتق من خرج سهمان
ومن يثبت ثلثه ومن دخل سهم وسعى كل في باقيه على القولين ويجمع الثلث والثلثان اعلم انه ان كان القول
في المرض فان كان له مال يخرج قدر العتق من الثلث وذلك رقبة وثلثة ارباع رقبة عندهما ورقبة ونصف عنده ادم يخرج
ولكن اجازة الورثة فالجواب كما ذكرنا وان لم يكن له مال سوى العبيد ولم يجز الورثة قسم الثلث بينهم كما وصفنا وذلك بان يجمع
جميع سهام العتق وهي سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة اسهم لحاجتنا الى ثلثة الارباع فنقول يعتق من الثابتة
ثلثة اسهم ومن كل واحد من الآخرين سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعتق في مرض الموت وصية ومحل نفاذها
الثلث فلا بد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة اسهم ليخرج سهام العتق من الثلث وجميع المال
احد وعشرون فيعتق من الثابتة ثلثة اسهم ويسعى في اربعة ومن الباقيين من كل واحد منهما سهمان ويسعى في خمسة
فاذا ما ملت وجدت استقام الثلث والثلثان وعند محمد يجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل عنده
سهم فنقصت سهام العتق بسهم فصار جميع المال ثمانية عشر وباقي التخريج ما مر فان قيل ينبغي ان يعتق كل واحد
منهم ولا يسعى لانه يخرج من الثلث اولا عند ابي يوسف ومحمد لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فاذا ثبت في بعضه ثبت
في كله قلنا الاعتاق عندهما لا يتجزى ~~فاذا ثبت في بعضه ثبت في كله~~ اذا صادف محلا معلوما اما اذا ثبت
بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا لانه ثبت ضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قوله وان طلق
كذلك قبل وطي سقط ربع مهر من خرجت وثلثة اثمان من ثبتت وثمن من دخلت اعلم انه لو كان هذا في الطلاق بان كان
لرجل ثلث نسوة ولم يدخل بواحدة منهن فدخلت عليه امرأتان فقال احديكما طالق ثم خرجت احديهما ودخلت الثالثة
فقال احديكما طالق فما دام الزوج حيا يؤمر بالبيان فان وجد البيان فكما مر وان مات قبل البيان توزع حكم
الطلاق عليهن باعتبار الاحوال وههنا احكام ثلثة حكم المهر والميراث والعدة فاما حكم المهر فيسقط من
مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه لان بالايجاب الاول سقط نصف الصداق
بين الخارجة والثابتة فيسقط من كل واحدة منهما ربعه والكلام الثاني متردد لانه ان اراد بالكلام الاول الثابتة
لا يصح الكلام الثاني وان اراد الخارجة صح الكلام الثاني فيتنصف النصف فيسقط به الربع ويكون ذلك
بين الثابتة والداخلة فيسقط من كل واحدة الثمن وهذا حجة محمد عليهما لانه لو كان الايجاب الثاني صحيحا
بكل حال لافاد سقوط نصف المهر موزعا على الثابتة والداخلة فيسقط من مهر الداخلة ربعه فلما سقط
ثمنه دل على انه دائر بين الصحة والبطلان والجواب لهما ان هذه المسئلة مذكورة في الزيادات وهو قول محمد
واما عندهما فيسقط من مهر الداخلة ربعه وبعد التسليم الفرق واضح على اصل ابي حنيفة لان الاعتاق عنده يتجزى

فكان

فكان الرق باقيا في الثابتة فصح الايجاب الثاني من كل وجه كما مر واما الطلاق فلا يتجزى فاذا اصابها جزء من الطلاق
صارت كلها مطلقة فكان جامعا بين مطلقة وغير مطلقة بقوله احديكما طالق فلا يصح الا لو وقع اختيار فلم يصح
الايجاب الثاني بكل حال والرق لا يزول به لانه يوجد شخص متردد الحال بين الحرية والرق فيكون محلا لانشاء العتق
وهو المكاتب والثابتة بهذه المثابة لتردد حالها بين الرق والعتق فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن تصحيح الكلام
الثاني من هذا الوجه بكل حال واما في الطلاق فلا يوجد شخص متردد الحال بين ان تكون مطلقة ومنكوحة ثم يصح
ايقاع الطلاق عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الثاني من كل وجه فقلنا ان صح سقط به نصف المهر وان لم يصح لم يسقط
به شيء فيسقط به ربع المهر يتردد هذا الربع بين الداخلة والثابتة فتنصيب الداخلة نصف الربع وهو الثمن
فلهذا سقط ثمن مهرها ولا يقال المعتدة مترددة الحال لان هذا الطلاق قبل الدخول فلا يوجب العدة واما حكم الميراث
فللداخلة نصفه والنصف بين الخارجة والثابتة نصفان لان الداخلة وارثة بيقين ولا يزاحمها الا
امرأة واحدة لان احدى الاخريين مطلقة بيقين بالايجاب الاول وهذا لانه ان اريد بالايجاب الاول
الثابتة بطل الايجاب الثاني فكانت الداخلة وارثة وان اريد بالايجاب الاول الخارجة فالايجاب الثاني
دائر بين الثابتة والداخلة وليست احديهما اولى من الاخرى فينتصف الارث بينهما فيكون ما كان
فالداخلة وارثة ولا يزاحمها الا امرأة واحدة فالنصف لها والنصف للاخريين نصفان واما
العدة فعلى كل واحدة منهما عدة الوفاة احتياطا لاحتمال كونها منكوحة ولا يتصور عدة الطلاق
لعدم الدخول قوله والوطء والموت بيان في طلاق مبهم كبيع وموت وتدبير واستيلاد وهبة
وصدقة مسلمتين في عتق مبهم دون وطء فان اعتق مبهم بان قال لامرأتيه احديكما طالق
ثلاثا ثم وطئ احديهما او ماتت صار بيانا انها احداهما ولو قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات او قال
له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبيع وللعتق
من كل وجه بالتدبير فتعين الآخر لانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته
والمقصود ان ينافيان العتق الملتزم فيتعين له الآخر دلالة وكذا اذا استولد احديهما بان وطئ
احديهما فعلقت منه لانه صارت ام ولد له فمن ضرورة صحة امومية الولد واستحقاق العتق بها انتفاء
العتق المنجز عنها واذا انتفى عن احديهما تعين في الاخرى لزوال المزاحمة ولا فرق بين البيع
الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب
والمعنى ما ذكرنا انه قصده الوصول الى الثمن والعرض في البيع ملحق بهذا المحفوظ عن ابي يوسف الهبة والتسليم
والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك وذكر في المحيط والايضاح ان ذكر التسليم في الهبة والصدقة
وقع اتفاقا ولو قال لامتيه احديكما حرة ثم جامع احديهما لا يعتق الاخرى عند ابي حنيفة وقالا تعتق
لان الوطء لا يحل الا في الملك واحديهما حرة فكان بالوطء مستبقيا الملك في الموطوءة فتعينت
الاخرى بزواله بالعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في الموطوءة لان الايقاع في المنكرة وهي معينة

فلان وطوءها حلالا فلا يجعل بيانا وكذا لو قبلها او لمسها على ما قيل الا انها لا يعتق به ثم زوال العتق غير نازل قبل البيان
لتعلقه به او زوال نازل في المنكرة فيظهر في حق حكم يقبله كالبيع فانه يصح في المنكر والوطي يصادف المعينة فلا يظهر
في صحته بخلاف الطلاق لان الغرض الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطي يدل على استبقاء الملك في الموطوءة
صيانة للولد لانه يحتاج الى التربية وذا بدوام تعاون الابوين على تربيته وذا بدوام الاجتماع بينهما
ودوام الاجتماع يتعين الاخرى للطلاق واما الامة فالمقصود من وطئها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل
على استبقاء الملك فلا يتعين الاخرى للعتق قوله وان قال اول ولد تلدينه ابنا فانت حرة ان ولدت ابنا وبنتا
ولم يدر الاول عتق نصف الام والبنت والابن عبد قوله بان قال اول ولد متعلق بقوله عتق يعني اذا قال لامته ان كان
اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولم يدر ايهما اول عتق نصف الام ونصف
الجارية والغلام عبد وهذه المسئلة على وجوه احدها ان يوجد التصادق بعدم العلم بالمولود اولا والجواب
ما ذكرنا ان يعتق نصف الام ونصف البنت لان كل واحد منهما يعتق في حال بان ولدت الغلام اولا الام بالشرط
والبنت لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق في حال بان ولدت البنت اولا لعدم الشرط فيعتق
نصف كل واحدة وتسعى في نصف قيمتها والغلام عبد بكل حال تقدمت ولادته او تاخرت لان ولادته شرط
العتق والحكم يعقب الشرط والثاني ان تدعي الام ان الغلام اول وانكر المولى ذلك وقال البنت هي الاولى
والبنت صغيرة فالقول للمولى مع يمينه لانه ينكر شرط العتق فيحلف على عدم علمه لانه يحلف على فعل الغير
فان حلف لم يعتق واحدة منهما الا ان تقيم الام البينة بعد ذلك على انها ولدت الغلام اولا وان نكل عتقت
الام والبنت لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لانها نفع محض ولها عليها ولاية كما اذا لم يعرف
لها اب فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا بخلاف ما اذا كانت كبيرة لانقطاع الولاية بالكبر والثالث ان
يوجد التصادق باولية الغلام فتعتق الام والبنت ويرق الغلام لانه لا حظ له من العتق بحال والرابع
ان يوجد التصادق باولية البنت فلم يعتق واحد والخامس ان تدعي الام اولية الغلام ولم تدع البنت
شيئا وهي كبيرة فان المولى يحلف فان حلف لم يثبت شيء وان نكل عتقت الام دون البنت لان النكول حجة ضرورية
والضرورة فيما وجدت فيه الدعوى فكان حجة فيما وجدت فيه الدعوى والدعوى وجدت من الام خاصة
فلم يظهر في حق البنت والسادس ان تدعي البنت وهي كبيرة اولية الغلام دون الام فتعتق البنت دون
الام لما قلنا قوله ولو شهدا بعتق احد عبديه بطلت الا في وصية وقبلت في طلاق احدى نسائه لشرطية الدعوى
في عتق العبد عند ابي حنيفة لا الطلاق وعتق الامة ان حرم الفرج اراد لا يشترط الدعوى في الطلاق وفي عتق
الامة ان حرم عتقها الفرج فلغت اراد الشهادة في عتق احدى امتيه لعدم التحريم اراد لعدم تحريم عتق احديها الفرج
يعني اذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه بطلت الشهادة عند ابي حنيفة الا ان تكون في وصية استحسانا
بان شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر على ان يطلق

او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه

احديهن

احديهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد الشهادة في العتق مثل ذلك واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد
لا يقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة المعينة وطلاق المنكوحة
مقبولة من غير دعوى بالاتفاق لان عدم الدعوى في الطلاق وعتق الامة لا يوجب خللا في الشهادة لانها
ليست بشرط فيهما لاشتمالهما على تحريم البضع وحرمته حق الله تعالى واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لم يقبل
بعتق احدهما لان الدعوى من المجهول لا يتصور وعندهما ليست بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى
لان العتق حق الله تعالى الا يرى انه لا يحتاج الى قبول العبد ولا يرتد برده ويصح [illegible] به وله انه حق العبد
لانه يتاهل بالمالكية والتصرفات وهو المنتفع به ولهذا لو شهد ابناه الحران على ذلك لا يقبل فاذا كان حق
العبد يتوقف قبول البينة على الدعوى وحق العبد قد لا يتوقف على قبوله ولا يرتد برده كالعفو عن القصاص
ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا يقبل عند ابي حنيفة وان كانت الدعوى ليست بشرط في عتق الامة
الواحدة لان عدم الاشتراط كان لتضمنه تحريم الفرج كما ذكرنا والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده
لما انه يملك وطيهما عنده على ما مر فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا في صحته على
انه اعتق احد عبديه واما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او مرضه
واداء الشهادة في مرض موته او بعد وفاته تقبل استحسانا والقياس ان لا يقبل لعدم شرط القبول وهو الدعوى
والاستحسان ان العتق في مرض الموت وصية حتى اعتبر من الثلث والتدبير وصية سواء كان في الصحة
او في مرض الموت والخصم في تنفيذ الوصية هو الموصي لان وجوب تنفيذ الوصية لحقه ونفعه يعود اليه وانكاره
مردود لانه سفه والموصي معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث وهو معلوم ايضا فيتحقق الدعوى
من وصيه او وارثه ولان العتق المبهم يشيع بالموت فيهما حتى يعتق من كل واحد منهما نصفه فيتحقق الدعوى
من كل واحد منهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قيل لا يقبل لانه
ليس بوصية وقد يقبل للشيوع **باب الحلف بالعتق** ويعتق بان دخلت فكل عبد لي يومئذ حر من له
حين دخل ملكه بعد حلفه او قبله ولو لم يكن له في محل الرفع بانه فاعل يعتق يعني اذا قال رجل ان دخلت الدار فكل مملوك لي
يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لانه مملوك له يومئذ فان قيل الايجاب لا يصح الا في الملك
او مضافا الى الملك ولم يوجد قلنا قد وجد لانه اضاف العتق الى مملوك له وقت الدخول لان معنى قوله يومئذ يوم
اذ دخلت الا انه حذف الفعل وعوض بالتنوين فاعتبر قيام الملك وقت الدخول ولو كان في ملكه يوم حلف
عبد فبقي في ملكه حتى دخل عتق لما قلنا وسواء دخلها ليلا او نهارا لانه اريد به مطلق الوقت لما عرف قوله
واذا وبلا يومئذ ان اي يعتق بلا يومئذ من له وقت حلفه فقط يعني لو لم يقل يومئذ لا يعتق الذي ملكه بعد اليمين لان قوله كل مملوك
لي للحال والا من كان مملوكا له وقت صدور هذا الكلام منه لان ما يملكه في المستقبل لا يكون له فصار كانه قال كل
مملوك لي في الحال فهو حر اذا دخلت الدار ولو قال هكذا يعتق ما كان في ملكه وقت اليمين لا ما يملكه في المستقبل كذا

هنا وهذا لان الشرط اعتبر من محل الجزاء وهو العتق فيقتضي تأخر الجزاء الى وقت دخول الدار لا تأخر الملك فيعتق من بقي
على ملكه الى زمان الدخول لا من ملكه بعد اليمين بخلاف المسئلة الاولى لانه زاد يومئذ فيها ولا يفيد تلك الزيادة الا في التعرف
يومئذ الى ما يملكه في المستقبل قوله مثل كل عبد لي او املكه حر بعد غد عنده قوله بعد غد ظرف لقوله حر لا لقوله املكه فان املكه
للحال والضمير المجرور في عنده يرجع الى بعد غد عنده ~~قوله بعد غد حر~~ اي كما يعتق من له وقت حلفه فقط في قوله
كل عبد لي او املكه حر بعد غد بعد الغد فيكون عنده ظرفا للعتق يعني اذا قال الرجل كل مملوك لي فهو حر بعد غد او
ما كل مملوك املكه حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي ملكه يوم حلف لان قوله كل مملوك
لي يتناول ما ملكه زمان صدور هذا الكلام منه وقول املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال
وكذا المستعمل للحال من غير قرينة وفي الاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقه للحال فكان الجزاء حرية المملوك في
الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين قوله لا الحمل اي لا يعتق الحمل بكل مملوك لي ذكر حر وان ولدت
لاقل من نصف سنة يعني اذا قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر
فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال العدم لوجود اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل
من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه لانه
يحيى بحياتها ويموت بموتها والمملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا وانما قيد بالذكورة لانه
لو قال كل مملوك يدخل الحامل فيدخل الحمل تبعا لها قوله ودبر بكل عبد لي او املكه حر بعد موتي من له يوم قال لا من
ملكه بعده وان مات عتقا من الثلث قوله من له يوم قال مفعول قوله ودبر يعني اذا قال كل مملوك لي او املكه او قال كل
مملوك لي حر بعد موتي وله مملوك فاشترى آخر فالاول عنده مدبر مطلق والآخر ليس بمدبر مطلق حتى يجوز بيعه كان ح
وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسف في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق الذي
ملكه بعد يمينه ولو قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر فعلى هذا الخلاف له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه
فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر ولنا ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر
من الثلث وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة وهي الحالة الموجودة في مدة الايصاء الا ترى انه
يدخل في الوصية ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد بعدها والايجاب انما يصح مضافا بالكان ح
الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير
مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المترتبة وهي حالة
الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه
قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب الكل يعتقه بين الحال
العتق وليس فيه ايصاء فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لا ولكن بسببين
مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد قوله ومن اعتق على مال او به فقبل عتق

والمال

والمال دين عليه تكفل به بخلاف بدل الكتابة وذلك مثل ان يقول انت حر على الف او بالف او على ان لي عليك الفا
او على الف تؤديها او على ان تعطيني الفا فقبل عتق والمال دين يصح الكفالة به وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة بقبول المال م
المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم وهو العتق هنا بقبول العوض في الحال كما في البيع
فاذا قبل العبد صار حرا في جميع احكامه وما شرط دين على العبد حتى يصح الكفالة به لانه دين مطلق لانه يثبت وهو حر
بخلاف بدل الكتابة حيث لا يصح الكفالة به لثبوته مع قيام الرق المنافي لثبوت الدين اذ المولى لا يستوجب على عبده
دينا والمال يتناول النقد والعرض والحيوان كالفرس والحمار مثلا وان كان بغير عينه لانه معاوضة المال
بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم عمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس
ولا تضره جهالة الوصف لانها يسيرة لا يمنع صحة التسمية اذا كان عوضا عما ليس بمال كالمهر قوله والمعلق عتقه
بالاداء مأذون ان ادى عتق لا مكاتب يعني اذا علق المولى عتق عبده باداء المال بان قال ان اديت الي
الف درهم فانت حر صار العبد مأذونا بالتجارة لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة
لكونها معتادة دون التكدي لانه حرام فكان اذنا له دلالة فاذا ادى الالف عتق ولا يصير مكاتبا حتى يجوز
بيعه قبل اداء الالف لانه صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه ذكر معنى المعاوضة في الانتهاء على ما
نقرره ان شاء الله تعالى واذا كان تعليقا بالاداء فعلم يؤد الى الحكم لم يوجد شرط العتق فلا يعتق
قوله ويتقيد اداؤه بالمجلس ان علق بان عند ابي حنيفة ومحمد فان ادى الالف في المجلس فذلك عتق والا فلا وقال
ابو يوسف لا يقتصر على المجلس حتى لو باعه ثم اشتراه فاحضر اليه المال يجبر المولى على القبول ويعتق العبد
ولو كان قال اذا اديت او متى اديت لم يقتصر على المجلس اجماعا لانه تعليق من المولى بالاداء فيعتبر
بسائر التعليقات وانما اجبر المولى على القبول باعتبار ما فيه من معنى المعاوضة فيعتق العبد اذا خلى
بينه وبين المال في المجلس او فيما وراء المجلس او كان بعدما باعه ثم اشتراه اذ التعليق لا يبطل ببيعه
المجلس فصار كالتعليق باذا ومتى ولهما ان هذا بمنزلة التعليق بمشيئة العبد لتخيره بين الاداء والا
متناع عنه ~~فكان كالتعليق بالمجلس~~ فلما يتوقف بالمجلس لو قال انت حر ان شئت يتوقف هنا بخلاف متى واذا
لانهما للوقت فيعم الاوقات كلها وان للشرط لا للوقت فكان بمعنى المشيئة للحال فيتقيد به
قوله ويرجع المولى عليه ان ادى مما كسبه قبل التعليق لا مما بعده وعتق في الحالين في حال ادائه مما كسبه
قبل التعليق وحال ادائه مما كسبه بعده يعني اذا ادى العبد المال من مال اكتسبه قبل التعليق عتق
لوجود الشرط ويرجع المولى عليه بمثله لانه حصل الاداء بمال مستحق له ولا الاستحقاق لا يمنع صحة الاداء كما
لو غصب مال رجل واداه فانه يعتق وان ادى من مال اكتسبه بعد التعليق عتق ولم يرجع المولى عليه لانه
مأذون بالاداء منه قوله وان خلى بينه وبينه اي بين المولى وبين المال وقوله وان خلى يتصل بقوله
وعتق اي يعتق وان كان الاداء بطريق التخلية يعني عتق العبد اذا احضر المال بحيث يتمكن المولى من قبضه

وحل بيعه وبين المولى سواء قبض او لم يقبض وقال زفر لا يعتق ما لم يقبض وهو القياس لانه تصرف
يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ والحالف لا يجبر على
تحصيل شرط الحنث لان الحنث يتعلق باعدامه لا في ايجاده فلا يجبر المولى على ايجاد الشرط كما لو علقه بسائر
الشروط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل واجب فيها ناصحنا الى جعل المولى قابضا تمكينا له لا باب
عن التفصي عن عهدة الواجب ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود لانه لم يعلق
عتقه بالمال الا احتيالا على احضاره لينال العبد الحرية والمولى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا جعلناه
عوضا في الطلاق بهذا اللفظ حتى وقع الطلاق بائنا فجعلناه تعليقا في الابتداء باعتبار اللفظ نظرا للمولى
حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه حتى كان للمولى ان ياخذه منه بلا رضاه ولا يسري الى الولد
المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء نظرا للعبد ودفعا للضرر عنه حتى يجبر المولى على قبوله عند
احضاره ونظيره الهبة بشرط العوض ولا يقال لا يمكن جعله عوضا لان البدل والمبدل كلاهما عند
الاداء للمولى لانا نقول لما ثبت عند الاداء حكم الكتابة على ما بينا ثبت شرط صحتها اقتضاء وهو كون العبد
احق بالمؤدى فيثبت سابقا على الاداء عند وجوده قوله لا ان ادى البعض يعني لا يعتق العبد ان ادى بعض البدل
لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي قوله وان نزل قابضا في الكل يتعلق بما ذكر من العتق باداء
الكل وعدم العتق باداء البعض فانه يعتق في الفصل الاول ولا يعتق في الفصل الثاني مع انه ينزل قابضا
في كلا الفصلين اما حرية المولى قابضا فلاداء الكل فلما مر وكذا في فصل اداء البعض فلاعتبار الكل
كما في الكتابة وذكر في مبسوط شيخ الاسلام انه لا يجبر على قبول البعض فعلى هذه الرواية ان ادى البعض بطريق
التخلية لا ينزل المولى منزلة القابض لان حكم الكتابة عندنا يثبت من حيث انه عتق بما اداه الى المولى واما
يعتق باداء جميع المال فما لم يوجد اداء جميع المال لا يثبت حكم الكتابة لكن المختار انه يكون قابضا لكنه لا يعتق
لما ذكرنا قوله ولو قال انت حر بعد موتي بالف ان قبل بعد موته واعتقه الوارث عتق والا فلا اي وان لم يعتقه
الوارث فلا يعتق وان قبل بعد الموت يعني اذا قال رجل لعبده انت حر بعد موتي بالف درهم فالقبول بعد الموت
لان ايجاب العتق اضيف الى ما بعد الموت فيشترط القبول بعد نزول الايجاب فصار كقوله انت حر غدا بالف
درهم وقوله انت طالق غدا ان شئت فانه يشترط المشية في الغد ولكن لا يعتق ما لم يعتقه الوارث وان
قبل بعد الموت لانه لم يعتق الا بالقبول بعد الموت لم يكن العتق معلقا بمطلق الموت ومن مثله لا يعتق
الا باعتاق الوارث كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر بخلاف المدبر لان عتقه تعلق بمطلق الموت فلا يشترط
اعتاق الوارث ولو قال انت حر على الف بعد موتي او قال انت مدبر على الف درهم يعتبر القبول في الحال
واذا قبل صار مدبرا لان ايجاب التدبير في الحال الا انه لا يجب المال لقيام الرق المنافي لوجوبه فان قيل ما فائدة
القبول والتدبير غير محتاج الى القبول والمال غير واجب قلنا التدبير لا يحتاج الى القبول اذا لم يعلقه بالقبول

اتوزور صرمه
تم بعتق

والملكية الموجب شرط عند الايجاب وهو فلاحه
بالموت

[illegible]

ومنها

ومنها علقه بالقبول وهذا كقوله ان شئت فانت طالق غدا فان المشية يشترط في الحال بخلاف ما مر لانه اضاف الطلاق
الى الغد ثم جعل المضاف الى الغد معلقا بمشيتها فكان اوان المشية في الغد ضرورة وههنا علق الطلاق بمشيتها اولا
ثم جعل المعلق بمشيتها مضافا الى الغد فلا بد من المشية لتصح الاضافة الى الغد وعند اي يوسف المشية في الغد
فيهما لان الطلاق يتوقف على مجيء الغد فيهما فكذا المشية وعند زفر المشية في الحال فيهما اذ لا فرق في الايمان بين
تقديم الشرط وتاخيره ولو قدم المشية يعتبر المشية في الحال وكذا اذا اخرها ثم اعلم ان معنى قوله عتق ان اعتق بالمال
وانما قيدت بهذا القيد لانه قال والا فلا اي ان لم يوجد المجموع وهو القبول بعد الموت واعتاق الوارث لا يعتق
لا يعتق فيشمل ما اذا قبل بعد الموت لكن الوارث لم يعتقه فانه لا يعتق فيصدق ان يقال لا يعتق بالمال ويشمل
ما اذا لم يقبل بعد الموت لكن الوارث اعتقه فيصدق ايضا لانه لا يعتق بالمال المذكور ولا يصدق ان يقال انه
لا يعتق ضرورة انه يعتق مجانا قوله ولو حرره على خدمته سنة فقبل عتق وخدمه مدته فان مات مولاه قبلها اي
قبل المدة يجب قيمته وعند محمد قيمة خدمته كبيع عبد منه بعين فهلكت يجب قيمته وعنده قيمتها قوله وخدمه مدته والضمير
في مدته يرجع الى العبد اضاف المدة اليه بادني ملابسة اي مدة حريته له وعند بعضها نسخة بخط المصنف يعني مدة
الخدمة اي مدة حريته للخدمة كذا قال صدر الشريعة تبع اذا قال رجل لعبده انت حر على ان تخدمني سنة فقبل العبد
عتق من ساعته لوجود الشرط وهو القبول لان الاعتاق على الشيء يتعلق بوجود القبول لا بوجود المقبول
اما لو قال ان خدمتني سنة فانت حر لا يعتق بقبول الخدمة ما لم توجد الخدمة لانه اوجب العتق بوجود الخدمة
وعليه خدمته سنة فان مات المولى او العبد قبل ان يخدمه شيئا فعليه قيمته نفسه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد قيمة
خدمته سنة وهذه المسألة بناء على ان من باع عبده من نفسه بامة بعينها او اعتقه عليها فاستحقت او هلكت
قبل القبض فعندهما يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه وعنده بقيمة الامة وجه البناء انه كما يتعذر تسليم
الخدمة التي هي بدل الرقبة بموت المولى او العبد يتعذر تسليم الامة بالهلاك والاستحقاق وهي بدل الرقبة ايضا لهما انه
معاوضة المال بما ليس بمال لان نفس العبد ليست بمال في حقه اذ لا يملك نفسه فصار كما لو تزوج امراة على عبد ولم يسلم
العبد اليها حتى استحق فانها ترجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع اي بمهر المثل ولمحمد انه معاوضة مال بمال لان العبد
مال في حق المولى وكذا المنافع بايراد العقد عليها فصار كما لو اشترى اباه بامة فهلكت قبل القبض او استحقت
فان البائع يرجع بقيمة ابيه لا بقيمة الامة وكذا لو باع العبد بسكنى داره وقبض العبد ومات عنده ثم انهدمت الدار
او استحقت فانه يرجع بقيمة العبد هذا اذا مات المولى او العبد قبل الخدمة اما اذا مات المولى بعد استيفاء بعض
الخدمة فللورثة ان ياخذوه بما بقي من خدمة السنة من قيمته في قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي قياس قول محمد
انما ياخذونه بما بقي من قيمة الخدمة قال بعضهم وهذا غلط بل على قولهم جميعا انما ياخذونه بما بقي من خدمة السنة
لان الخدمة دين عليه فيخلفه وارثه بعد موته كما لو كان اعتقه على الف درهم فاستوفى بعضها ثم مات كان للورثة
ان ياخذوه بما بقي من الالف ولكن في ظاهر الرواية يقول الناس متفاوتون في الخدمة وانما كان الشرط ان يخدم المولى
بما بقي

يموت ذكر بموت المولى لما يموت بموت العبد ولو مات العبد قبل تمام السنة فللمولى ان يأخذ من تركته بقدر ما بقي
عليه من خدمة السنة من قيمته في قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد قيمة الخدمة كذا في المبسوط قوله ومن اعتقها بالف
على ان تزوجه فابت ان تزوجه عتقت ولا شيء عليها لانه رجل قال لآخر اعتق امتك هذه على الف درهم على ان تزوجنيها
فاعتقها فابت ان تتزوجه فالعتق واقع من المالك ولا شيء على الآمر لان من قال لآخر اعتق عبدك على الف درهم على
فتفعل لا شيء على الآمر ويقع العتق عن المأمور بخلاف ما لو قال لآخر طلق امرأتك على الف درهم على فتفعل يلزم
الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبي يجوز في الطلاق دون العتاق وقد ذكرناه من قبل قوله ولو ضم عني
اي ضم القول المذكور لفظة عني بان قال اعتق امتك عني على الف درهم على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه
تقسم على قيمتها ومهرها وتجب حصة القيمة يعني تقسم الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب قيمتها سقط عن الآمر وما اصاب
مهر المثل بطل عنه لانه قابل الالف بالشيئين برقبتها شراء حيث قال عني لانه يقتضي الشراء اقتضاء وبالبضع نكاحا
فانقسم عليهما فلما سلمت حصة ما سلم له وهو الرقبة وسقط عنه حصة ما لم يسلم له وهو البضع قوله فلو نكحت فحصته مهرها بالوجهين ايضا
اي فيما لم يقل عني وفيما قال عني يعني لو تزوجت تقسم مائة في المسئلتين فما اصاب قيمتها سقط في الوجه الاول ويكون اذا
لم يقل فيه عني لعدم صحة الضمان وهو للمولى في الثاني وهو ما اذا قال فيه عني وما اصاب مهر المثل كان مهرا لها في الوجهين باب

التدبير والاستيلاد من اعتق عن دبر مطلق بان قال ان مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او انت مدبر او دبرتك
او ان مت الى مائة سنة وغلب موته قبلها فمدبر لا يباع ولا يوهب وفي ان مت الى مائة سنة تقديره ان مت في وقت
من هذا الزمان الى مائة سنة التدبير تعليق العتق بالموت على الاطلاق ومعنه الالفاظ صريحة في هذا المعنى فاما الاثبات
العتق عن دبر من الانسان وفي فتاوى قاضي خان رجل قال لعبده ان مت الى مائة سنة فانت حر قال ابو يوسف هو
مقيد وقال الحسن بن زياد وهو مدبر مطلق لان على قول اصحابنا اذا ذكر وقتا لا يعيش الى تلك المدة او لا يعيش
بعنبر الوقت لا يكون ذكر هذا الوقت بمنزلة التأبيد وعلى قول الحسن اذا ذكر وقتا لا يعيش اليه يكون ذكر الوقت لتعاقبه التمر
امثله ما عرف في كتاب النكاح اذا تزوج امرأة الى وقت يكون متعة عندنا طالت المدة او قصرت وعلى قول الحسن ان ذكر
وقتا لا يعيش الى اليه لا يكون متعة وذكر في الهداية والايضاح ولو قال ان مت الى سنة وحله لا يعيش الى ذلك الوقت
في الغالب فهو مدبر لان ذلك الموت كالكائن لا محالة فيكون ما ذكر في المتن موافقا لما ذكر في الهداية والايضاح وخالف لما
لما ذكر في فتاوى قاضي خان واذا صح التدبير فحكمه ان لا يجوز اخراجه عن الملك ببيع ولا هبة ولكن بالعتق كما في الكتابة
وقال الشافعي يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد
ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث والمعنى فيه انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت سيده
فلم يجز بيعه كام الولد وهذا لان قوله انت حر بعد موتي سبب للحرية اذ العتق يثبت بعد الموت بهذا الكلام لا
بكلام آخر ثم جعله سببا في الحال اولى لوجود [illegible] في الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان
اهلية التصرف فلا يمكن تأخير السبب الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية

تام

تام قبل الشرط لا يمين والبمين مانع لانعقاد السببية والمنع هو المقصود ولانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق
فامكن تأخير السبب الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا واذا ثبت ان التدبير سبب للعتق في الحال وجب لا يجوز بيعه
لان فيه ابطال سبب العتق اذا وجد يلزم فلا يجوز ابطاله قوله ويستخدم ويستأجر وفي بعض النسخ ويؤجر والامة توطأ وتنكح يعني ان
للمولى انه يستخدمه ويؤجره وان كانت امة يطأها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات
قوله فان مات سيده عتق من ثلث ماله وسعى في ثلثيه ان لم يترك غيره وفي كله ان استغرقه دينه يعني اذا مات مولاه عتق
من ثلث المال لما روينا ولان التدبير وصية لكونه تبرعا مضافا الى ما بعد الموت فينفذ من الثلث حتى انه لو لم يكن له مال غيره
سعى في ثلثي قيمته وان كان على المولى دين محيط برقبته سعى في كل قيمته لوجوب تقديم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب
رد قيمته قوله وبيع ان قال له ان مت من سفري هذا او مرضي هذا او الى سنة او نحوها مما يكون غالبا قوله وبيع اي صح بيعه وقوله مما
يكون غالبا اي مما لا يكون وقوعه واجبا في الغالب ذكر الامكان واراد التردد يعني اذا علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول
ان مت من سفري هذا او مرضي هذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد في الحال للتردد في تلك الصفة خلاف ما ثبت
ما يجب وجوده لا محالة بخلاف المدبر المطلق لانه متعلق بالموت الكائن قطعا ومن التدبير المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر
سنين او عشرين سنة او نحو ذلك مما يمكن وجوده غالبا كما ذكرنا ان السبب لم ينعقد قوله وعتق ان وجد شرطه كالمعتق
المدبر يعني اذا تحقق الموت على تلك الصفة التي علق العتق بوجودها بان مات في ذلك السفر او المرض او مات قبل السنة او قبل
عشر سنين او قبل عشرين سنة عتق [illegible] كما يعتق المدبر من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في آخر جزء من اجزاء
حيوته لتحقق تلك الصفة فلهذا يعتبر من الثلث قوله [illegible] وامة ولدت من سيدها او من زوج فملكها ام ولد
وحكمها كالمدبرة الا انها تعتق بموته من كل ماله ولم تسع لدينه يعني اذا ولدت الامة من مولاها صارت ام ولد له لا يجوز بيعها
ولا تمليكها لقوله عليه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فيثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع ولان الجزئية قد حصلت بين
الواطئ والموطوءة بواسطة الولد فان الولد يضاف الى كل واحد منهما كملا والولد خلق من المائين فصار جزءا مضافا
اليه ضرورة لكن الجزئية لو ثبتت حقيقة لحصلت حقيقة العتق فلما ثبتت الجزئية حكما بواسطة نسبة الولد اليها
ضعف السبب فيثبت حق العتق في الحال وحقيقته في المال ليثبت الحكم بقدر العلة ولان الولد لما كان السبب ما ذكرنا ثبت
الحكم من جانب الام كما ثبت من جانب الاب لان الجزئية تثبت من الجانبين لان هذا حكم جزئية مؤكدة بثبات
النسب والاصل في ثبات النسب الاباء لان الولد ينسب اليهم فكذا الجزئية تثبت في حقهم لا في حقهن حتى لو تزوج عبد حرة
ثم ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لم يثبت له عتق مؤجل الى موتها حتى لا يعتق بموتها وكما ثبت حق الحرية في الحال
امتنع جواز بيعها واخراجها الى الحرية في الحال الا في الحق الحرية تحقيقا وكذا اذا كان بعضها مملوكا له لان الاستيلاد
لا يتجزى فانه فرع النسب فيعتبر باصله وله وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها كالمدبرة لبقاء الملك فيها وهذه
التصرفات مستفادة به واذا تزوج امة رجل فولدت له ثم ملكها بشراء او غيره فهي ام ولده عندنا وعند الشافعي هي ام
لا تصير ام ولد له وكذا اذا استولدها بملك يمين فاستحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور لانها

علقت برقيق فلا تكون ام ولد له كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد تثبت باعتبار العلوق بالولد
فهو آخر لكونه جزء الام فيسري الى الام ولحكم الكل ولنا ان السبب هو الجزئية الثابتة بينه وبينها بانتساب الولد
الى كل من ابويه كملا على ما ذكرنا وقد ثبت النسب فثبتت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني
فاذا لم يثبت النسب لم يثبت الجزئية الا باعتبارها واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي صلعم
امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فيقدم على حق الورثة
والدين كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من زوائد الحوائج ولا سعاية عليها في دين المولى للغرماء لما روينا
ولانها ليست بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة فلا يتعلق بها حق الغرماء بخلاف المدبر لانه مال متقوم قوله
ولا يثبت نسب ولدها الا ان يقر به التعبير المجرد يفيد ان ولدها الاول لابد من الاقرار وان ولدت لكان ام ولد له وان لم يثبت
نسب ولد امته الا ان يعترف به وقال الشافعي يثبت نسبه منه اذا اعترف بوطئها ثم اتت بولد لان النسب يثبت في المنكوحة
بالعقد المفضي الى الوطء بواسطة الوطء فلان يكون الوطء نفسه مع انه اكثر افضاء الى الولد مثبتا للنسب اولى ولنا ان الوطء في
الامة لان المقصود من وطء الاماء غالبا قضاء الشهوة دون تحصيل الولد لوجود المانع منه وهو ذهاب التقوم عند ابي حنيفة
ونقصان القيمة عندهما فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطء بخلاف النكاح لانه متعين لتحصيل الولد فلا
حاجة الى الدعوة قوله فان اقر بولدت آخر يثبت نسبه بلا دعوة وانتفى بنفيه يعني اذا ولدت ولدا آخر بعد اعترافه
منه بالولد الاول ثبت نسبه بغير اقرار من المولى لانه بعد دعوى الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا كالمنكوحة
الا انه اذا نفاه انتفى بقوله من غير لعان لان فراشها ضعيف لا يرى انه يقدر على ابطاله بالتزويج فينفرد بنفيه
بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه
حكم فاما الديانة فان كان وطئها وحصنها ولم يعزل عنها لا يحل له ان ينفيه فيما بينه وبين الله تعالى وتلزمه الاعتراف به
وهذا بالاجماع لان الظاهر ان الولد منه وان لم يكن حصنها ويعزل عنها جاز له النفي لتعارض الظاهرين كذا روي عن
ابي حنيفة وعن ابي يوسف ان كان يطأها ولم يحصنها احب الي ان يدعيه لجواز كونه منه ولا ينفيه بالشك وقال محمد احب الي
ان يعتق ولدها ويستمتع بها فاذا مات اعتقها اما عدم الالتزام فلعدم وجوبه بالشك واما العتق فلانه يحتمل انه عبده فاذا
فلا يسترقه بالشك واما الاستمتاع بالام فلانه مباح له وان ثبت نسبه واما الاعتاق بعد الموت فكيلا يسترقها بالشك
قوله وام ولد النصراني اذا اسلمت تسعى في قيمتها وتعتق بعد اداء السعاية ان عرض عليه الاسلام فابى ومن بعدها
ان عرض فاسلم بقي اذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها وهي بمنزلة المكاتب لا تعتق حتى تؤدي
السعاية وقال زفر تعتق في الحال والسعاية دين عليها وهذا الخلاف فيما اذا عرض على المولى الاسلام فابى فان اسلم بقيت
ام ولده على حالها له ان ازالة الذل عنها بعدما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق
ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها
على الكسب نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو عتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها

الذمي

وهذا يكفي لوجوب الضمان

الذمي فيتوى وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفى
احد الاولياء يجب المال للباقين وان كان لا يجب الضمان بالغصب على قول ابي حنيفة لان مبنى ضمان الغصب على المماثلة
ولا مماثلة بين ما يضمن به من المال وبين مالية ام الولد لانها غير متقومة قوله فان ادعى ولد امة مشتركة [illegible]
وبين آخر ثبت نسبه منه وهي ام ولده وضمن نصف قيمتها ونصف عقرها لا قيمة ولدها يعني اذا كانت الجارية بين
شريكين فجاءت بولد فادعاه احدهما في صحته او مرضه ثبت نسبه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه يثبت
في الباقي ضرورة انه لا يتجزأ لان سببه لا يتجزأ وهو العلوق اذ الولد الواحد لا يتعلق من ماءين وصارت ام
ولده اما عندهما فالاستيلاد لا يتجزأ وعند ابي حنيفة يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه لكونه قابلا للملك ويضمن
نصف قيمتها لشريكه يوم العلوق موسرا كان او معسرا لان امومية الولد تثبت لها من وقت العلوق وهو ضمان
التملك فلا يختلف باليسار والاعسار ويضمن نصف عقرها لشريكه كذا في مبسوط الامام السرخسي وفي مبسوط خواهر
زاده العقر قدر ما يستأجر مثل المرأة لو كان الزنا حلالا لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما
للاستيلاد فيتعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه ~~لان الملك يثبت حكما للاستيلاد~~
~~فيتعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هناك يثبت شرطا للاستيلاد~~
فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه ولا يغرم قيمة ولدها لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق
منه شيء على ملك الشريك قوله وان ادعياه معا ثبت نسبه منهما وهي ام ولدهما وعلى كل نصف عقرها وتقاصا يعني اذا كانت الجارية
بين رجلين فجاءت بولد فادعاه كل واحد منهما ثبت نسبه منهما اذا حملت على ملكهما وقال الشافعي يرجع الى قول القائف لان اثبات
النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من ماءي الفحلين متعذر وقد وردت السنة بان رسول الله سر بقول القائف حين
الحق اسامة بن زيد بابيه لا نظر الى اختلاف لونهما بان بعضهما من بعض فوجب الرجوع اليه ولنا كتاب عمر الى شريح
في هذه الحادثة لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم
من غير نكير فحل محل الاجماع ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزأ لكن يتعلق به احكام
يتجزأ فيثبت في حقهما ما يتجزأ على التجزئة وما لا يتجزأ يثبت في حق كل واحد منهما على الكمال كأن ليس معه غيره
الا اذا كان احد الشريكين ابا الآخر او كان مسلما والآخر ذميا فان المسلم احق لوجود المرجح وهو الاسلام
والاب احق لما له من حق التملك في مال الابن وسرور النبي صلعم بقول القائف فلان الكفار كانوا يطعنون
في نسب اسامة وكان قول القائف قاطعا لطعنهم فسر به فصارت الاعتناء ولدعوة الصحة دعوى كل واحد
من الشريكين في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها وعلى كل منهما نصف العقر لما على الآخر لان
الوطء في المحل المعصوم سبب للضمان الجابر او الحد الزاجر وتعذر ايجاب الحد للشبهة فيجب العقر فان قيل لا فائدة
في وجوب العقر لانه يصير قصاصا قلنا فيه فائدة فربما يبرئ احدهما فيبقى حق الآخر فيتوجه للمطالبة قوله ويرث
من ابن ميراث ابن كامل ويرثان منه ميراث اب واحد يعني ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه قد اقر له بميراثه

~~ملك~~

اي تخلق الولد من ماءي الفحلين متعذر كذا

لبسا فلبس عليهما

كل م

كله وهو حجة بانفه ويرث الابوان منه ميراث اب واحد لاستوائهما في السبب وهو الشركة في الجارية لان لكل منهما

يملك نصفها الامة فليس لاحدهما على الاخر شيء اذا قالا البينة على الشيء واحد قوله فان ادعى ولد امته مكاتبه لزمه عقرها

وثبت النسب لولده وقيمته لا الامة اي لا يصير الامة ام ولد له ان صدقه مكاتبه والا لا يثبت نسبه الا اذا ملكه يوما يعني

اذا وطي المولى امة مكاتبه فولدت فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابي يوسف انه يثبت من غير تصديق

كما في الاب يدعي ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب المكاتب حتى

لا يتملكه وللاب التملك ولا معتبر بتصديق الابن وعليه عقرها لان الملك لا يتقدم فان قال فيها من الحق وهو انه كسب

كسبه كاف لصحة الاستيلاد فيجب العقر وعليه قيمة الولد لانه في معنى المغرور لانه اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه

فلم يكن راضيا برق ولده فكان حرا بالقيمة دفعا للضرر عنه وعن المكاتب فيثبت نسبه منه ولا تصير الجارية

ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة كما في ولد المغرور وان كذبه المكاتب في النسب لم يثبت لما بينا انه لا بد من

تصديقه فلو ملك المولى يوما الولد الذي ادعاه وكان لم يثبت نسبه عند الدعوة بسبب تكذيب المكاتب يثبت

نسبه منه لقيام الموجب وهو الاقرار بالاستيلاد وزوال حق المكاتب اذ هو المانع والله اعلم كتاب

الايمان اليمين في اللغة القوة قال الله تعالى لاخذنا منه باليمين وقال الشماخ اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وفي الشريعة عبارة عن عقد قوي به عزم الحالف على الفعل او الترك وسمي هذا العقد بها لان العزيمة يتقوى بها قوله

هي ثلث ان الايمان بالله على ثلثة اضرب اليمين الغموس ويمين منعقدة ويمين لغو وجه الانحصار على هذه الثلث

ظاهر لان اليمين بالله لا يخلو اما ان كانت فيها مواخذة او لا فان كانت فيها مواخذة فلا يخلو اما ان يكون المواخذة

دنيا وية واخروية او اخروية فالاولى منعقدة والثانية الغموس فان لم تكن فيها مواخذة لا دنياوية ولا اخروية فهي

اللغو وذكر في الايضاح ومعنى الاقسام الثلثة التي ذكرنا انما يتاتى في اليمين بالله تعالى فاما الحلف بالطلاق والعتاق

وما اشبه ذلك فما يكون على امر في المستقبل فهو كاليمين المعقودة وما يكون على امر في الماضي فلا يتحقق فيه اللغو والغموس

ولكن اذا كان يعلم خلاف ذلك او لا يعلم فالطلاق واقع وكذلك الحلف بنذر لان هذا تنجيز والتحقيق قوله فحلفه على

فعل ماض او ترك ماض كاذبا عمدا غموس يأثم صاحبه به قوله كاذبا حال من الضمير في قوله فحلفه يعني ان اليمين الغموس

هي الحلف على اثبات شيء او نفيه في الماضي مثل قوله والله لقد فعلت كذا وهو يعلم انه لم يفعله او والله ما فعلت

كذا وهو يعلم انه فعله او الحال مثل ان يقول والله ما لفلان علي دين وهو يعلم ان له عليه يتعمد الكذب فيه فهذه اليمين

يأثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع اي خالية عن اهلها وقال عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله

النار وتسمى غموسا لانه تغمس صاحبه في النار وعليه فيها الاستغفار والتوبة دون الكفارة وقال الشافعي

فيها الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد بالله كاذبا فاشبه

المعقودة ولنا قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الشرك بالله وعقوق الوالدين وبهت المسلم والفرار

من الزحف واليمين الغموس ولانها كبيرة محضة فلا يجب بها الكفارة كسائر الكبائر وهذا لان الكفارة مترددة

بين

بين العبادة والعقوبة فانها تجب اجزية لا ابتداء وهي عبادة لكونها تتادى بصوم هو عبادة محضة وشرط

يشترط لها النية كسائر العبادات وهي لا تشترط في العقوبات ومحل حكمي يتعلق بها ويثاب عليها وسببها متردد بين الحظر

والاباحة وذاك في المعقودة لانها باعتبار تعظيم حرمة اسم الله تعالى باليمين مباح وباعتبار هتك هذه الحرمة بالحنث

محظور فاما الغموس فمحظور محض لان الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى محظور محض فمعه اولى لانه ذكر اسم الله

تعالى لترويج الكذب وهو نهاية الحظر فلا يصلح سببا للكفارة ثم اعلم انه يمكن ان يراد بالفعل ما يصطلح النحاة او مصطلح

اهل الكلام وهو المصدر اعم من ان يكون قائما بالعقلاء او بالجمادات نحو والله لقد هبت الريح فان قلت اذا قيل

والله ان هذا حجر كيف يصح ان يتناول هذا الحلف على الحلف قلت يقدر كلمة كان او يكون ان اريد في الزمان الماضي او

المستقبل والمراد بالترك عدم الفعل كذا قال صدر الشريعة قوله وظنا انه حق ومعرضه لغو كما عطف عمدا قوله وظنا معطوف

على قوله كاذبا اعلم ان يمين اللغو هو ان يحلف على امر في الماضي او في الحال وهو يظن انه حق والامر بخلافه بان يقول والله

قد فعلت كذا وما فعل وهو يظن انه فعل او ما فعلت كذا وقد فعل وهو يظن انه ما فعل او راى شخصا من بعيد فقال والله

انه لزيد يظنه زيدا وهو عمرو او طائرا فقال انه لغراب يظنه غرابا وهو حداة فهذا اليمين نرجو ان لا يؤاخذ الله بها

صاحبها لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية فان قيل ما معنى تعليق نفي المواخذة بالرجاء وهو منصوص

عليه فيكون مقطوعا به قلنا نعم لا شك في نفي المواخذة في اللغو المذكور وانما الشك في الصورة التي ذكرنا انه يختلف

فيها فعندنا ان في يمين اللغو انما يجري على لسانه بلا قصد سواء كان في الماضي او في الآتي بان قصد التسبيح فجرى

على لسانه بلا قصد سواء كان في الماضي او في الآتي بان قصد التسبيح فجرى على لسانه اليمين واللغو لفظ الذي

لا يعتد به من كلام وغيره واللغو اليمين اي لفظ الذي لا يعتد به في الايمان والمواخذة المعاقبة ومعنى الآية

لا يعاقبكم بلغو اليمين الذي يحلفه احدكم ثم لما كان الخطاء في حقوق الله تعالى لا حكم له عنده في الدنيا والآخرة سماه

لغوا واليمين في الماضي اذا كان بلا قصد لا حكم له في الدنيا والآخرة عندنا سميناه لغوا قوله وعلى آت حلفه

على آت اي فعل آت او ترك آت منعقد وكفر فيه فقط اي في المنعقد دون الغموس ان حنث ولو كرها او كرها حلف او

حنث يعني يجب الكفارة وان كان الحلف والحنث بطريق السهو او بالاكراه اعلم ان اليمين المنعقدة هي ان يحلف

على امر في المستقبل ان يفعل او لا يفعل وحكمها لزوم الكفارة عند الحنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فكفارته والمراد اليمين في المستقبل بدليل قوله تعالى واحفظوا ايمانكم وانما يتصور حفظ اليمين عن الحنث في

المستقبل ولانه قال بما عقدتم الايمان والعقد يقتضي ارتباط الكلام بالكلام على وجه يتعلق بهما حكم فيصير

عقدا شرعيا كسائر العقود الشرعية ولانه قال تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها والنقض يكون في

موضع العقد وهو انما يتصور في المستقبل ويعقد اليمين المعقودة في وجوب الحفظ على اربعة انواع

نوع منها يجب الوفاء بها كاليمين على فعل الطاعات وترك المعاصي ونوع لا يجوز حفظها بل يجب الحنث فيها كاليمين

على فعل المعاصي وترك الطاعات لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف ان يطيع الله فليطعه ومن حلف ان يعصي الله

فلا يعصه ونوع يتخير فيه بين البر والحنث والحنث خير من البر وهو ان يحلف على ترك شيء خير او فعل شيء ليس بخير لانه امر ولا في
درجات الامر الندب ونوع يستوي فيه البر والحنث في الاباحة فيتخير فيهما وحفظ البر اولى لظاهر قوله تعالى واحفظوا ايمانكم
وحفظ اليمين يكون بعد وجودها فعرفنا ان المراد حفظ البر كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي والقاصد في اليمين والمكره
والناسي سواء في وجوب الكفارة لان اليمين عقد وارد على الخبر المستقبل لتحقيق الصادق منه وهذا لا يختلف بين ان يكون
قاصدا او مكرها بان اكره على ان يحلف بان لا يدخل الدار فحلف مكرها او ناسيا بان يذهب عن التلفظ باليمين ثم يتذكر انه تلفظ
بلفظ اليمين ناسيا مثل ان يقول اليوم الا تأتينا فيقول بلى والله غير قاصد لليمين والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وان فعل الفعل المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سواء وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون
لان الشرط هو الفعل وقد وجد حقيقة ولا اثر لعدم الاختيار الا في انعدام الرضا وذا ليس بشرط ولو كانت الحكمة رفع
الذنب فالحكم دائر على الحنث لا كل فرد والحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب **قوله** والقسم
بالله اي بهذا الاسم او باسم من اسمائه كالرحمن والرحيم والحق او بصفة يحلف بها في صفاته كعزة الله وجلاله وكبريائه
وعظمته وقدرته اعلم ان المراد من الصفة هنا على خلاف ما اريد من الصفة في اصطلاح اهل النحو فان الصفة
عندهم ما يمكن ان يوصف به غيره سواء كان في مسماه جثة كراكب وجالس او في مسماه جثة كمفهوم ومعلوم فانه يصح ان يقال
رجل راكب ومعنى مفهوم فعلى هذا لا يكون العزة والجلال والكبرياء صفة عندهم حيث لا يقال الله العزة والجلال واما هنا
فالاسم عبارة عن لفظ دال على الذات مع صفته والصفة عبارة عن المصادر التي تحصل عن وصف الله تعالى باسماء فاعلها
كالرحمة والعلم والعزة كذا في النهاية ثم الحلف باسمائه تعالى كالرحمن والرحيم ينعقد نظرا الى العرف ولا يحتاج الحالف بها
الى النية فلا يحتاج الى النية فيما يطلق على غيره تعالى كالحليم والحكيم والعليم فتكون النية مميزة وقيل لا يحتاج الى النية في الحلف
بجميع اسمائه تعالى لان الحلف بغير الله تعالى لا يكون والظاهر من الحالف انه قصد يمينا صحيحة فيحمل عليه فيكون حالفا
الا ان ينوي غير الله تعالى لانه محتمل كلامه ولو قال والحق يكون يمينا لانه اسم من اسماء الله تعالى والحلف به متعارف واليمين
ينعقد بصفة من صفات ذاته التي يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه لان اليمين بها متعارف وكان معنى اليمين
وهو الحمل على الفعل او المنع عنه بواسطة تعظيم اسم الله وصفاته حاصل فصلح ذكره يمينا وانما اعتبرنا العرف في الصفة
لان الصفة قد تذكر ويراد منها ونذكر ويراد اثرها فاذا تعور في الحلف بها تعين فيه ارادة نفس الصفة دون اثرها اما
اسم الله تعالى فلا احتمال فيه غيرها فلا عليه فلم يعتبر فيه العرف ثم الصفات منها صفات الذات ومنها صفات الفعل فما وصف
به تعالى ولم يجز ان يوصف بضده فهو صفة ذات كالقدرة والعزة والعلم والجبار والسمع والبصر وما وصف به وبضده فهو من
صفات الفعل كالرحمة والرأفة والسخط والغضب فلما كانت هي من صفات الفعل اذا حلف به لا يكون يمينا وما كان من صفات
الذات اذا حلف به يكون يمينا بخلاف العلم فانه لا يكون يمينا وان نواه عند عامة مشايخنا لانه لم يتعارف
بالحلف به وقد قال بعض مشايخنا لا يكون يمينا كغيره من صفات الذات وكان ذكر صفات الذات كذكر الذات فان قوله

لان صفاته قديمة فما وقع التعارف فيها فالايمان
حاز حلفنا بالاسم والذات فيكون اليمين ح

وقدرة الله

وقدرة الله كقوله والله القادر وهذا هو القياس في العلم لانه من صفات الذات الا ان العادة قد جرت بانه يذكر العلم ويراد المعلوم يعلم
الله تعالى غيره ولقائل ان يقول ان الحالف بقدرة الله تعالى حالف مع ان القدرة تذكر ويراد بها المقدور يقال انظر الى قدرة الله تعالى والجواب
ان القرينة هي الصارفة للفظ عن دلالته على حقيقته الوضعية من قوله انظر اذ الرؤية لا تعلق فالحمل انظر الى اثر قدرة الله تعالى

القدرة

بحذف المضاف وعند عراء اللفظ عن قرينة صارفة ان اللفظ عند الاطلاق ينصرف الى القدرة التي هي صفة قائمة بذات
الله تعالى من صفة تعود في الحلف بها بخلاف العلم فانه يذكر ويراد المعلوم من غير قرينة صارفة مع عدم التعارف والمعلوم غير العلم
والحلف بغير الله وصفاته لا يجوز وقد قال الشيخ ان التخصيص بصفات الذات غير مستقيم على مذهب اهل الحق فان الصفات
كلها قديمة قائمة بذات الله تعالى والصحيح ما قاله مشايخنا ان هذه الاشياء تذكر ويراد بها غير الصفة فلم يصر حالفا بالشك فان
الرحمة تذكر ويراد بها المطر والنعمة وتذكر ويراد بها الجنة قال الله تعالى في رحمة الله هم فيها خالدون والسخط والغضب
يراد بهما ما يقع من العذاب في النار والرضا يراد به ما يقع من النعيم في الجنة فصار حالفا بغير الله تعالى من هذا الوجه **قوله**
لا لا يقسم بغير الله كالنبي والقرآن والكعبة لقوله عم من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وهذا اذا قال والنبي
والقرآن اما لو قال انا بريء من القرآن والنبي يكون يمينا لان البراءة منهما كفر وتعليق الكفر بالشرط يمين ولو قال انا بريء
من المصحف لا يكون يمينا ولو قال انا بريء مما في المصحف يكون يمينا لان ما في المصحف قرآن فكانه قال انا بريء من القرآن
فان قيل قد اقسم الله تعالى بغير ذاته وصفاته كقوله تعالى والضحى والبلد ونحوه فلا ينبغي ان يكون القسم بغير الله تعالى
مشروعا قيل في القسم تعظيم المقسم به وعلى العبد نفي تعظيم غير الله بالقسم فيجب عليه الانتهاء واما الله تعالى فله ان
يعظم الحرمة لمن شاء بما شاء اليه وقت شاء وليس للعبد ذلك في النهاية وما اعتاد الناس من الحلف

اي البشرية و

بجان سرك لو اعتقد انه حلف واعتقد ان البر واجب يكفر كذا في محاسن الشريعة وذكر الامام القناوي قال
علي الرازي اخاف على من قال بحياتي وحياتك وما اشبه ذلك انه يكفر ولولا ان العامة يقولون ولا يعلمونه لقلت
انه شرك لانه لا يمين الا بالله وانما جعل الله اليمين بالله ليرعوي الرجل ليمتنع الرجل اذا ذكر الله تعالى فلا يحلف بهواه اذا
حلف بغير الله فكانه اشرك معه وقال ابن مسعود رضي الله عنه لان احلف بالله كاذبا احب الي من ان احلف بغير الله
صادقا **قوله** ولا ان ولا يقسم بصفة لا يحلف بها من صفاته عرفا كرحمته وعلمه وعلمه ورضائه وغضبه وسخطه وعذابه لما ذكرنا
ان الحلف بها غير متعارف وان هذه الاشياء يذكر ويراد بها غير الصفة وقوله لعمر الله وايم الله وعهد الله وميثاقه
واقسم واحلف واشهد وان لم يقل بالله وعلى نذر او يمين او عهد وان لم يضف الى الله وان فعل كذا فهو كافر
وان لم يكن علقه بماض او آت وسوكند مي خورم بخدا ان قسم وقوله لعمر الله مبتدأ وقسم خبره وقوله وعهد الله
بالجر بواسطة حرف القسم وقوله علقه بماض او آت اي لا يكفر بهذا اللفظ سواء علق الكفر بفعل ماض او مستقبل
يعني اذا قال لعمر الله وايم الله فهو حالف لان عمر الله بقاء الله والبقاء صفاته تقديره لعمر الله قسمي وايم الله
معناه ايمن الله عند اهل الكوفة وهو جمع يمين حذفت النون فيه لكثرة استعماله تقديره ايمن الله يميني وعند اهل البصرة
هو من صلات القسم معناه والله ولو كان جمع يمين لما سقط منه همزة الوصل والحلف بالقطع متعارف ولو قال وعهد الله

ومیثاقه یکون یمینا لان العهد یمین اذ المراد به عاهد الله تعالی ان یفعل ذلک الشیء او لا یفعله یدل علیه قوله واوفوا بعهد الله
اذا عاهدتم ثم قال ولا تنقضوا الایمان بعد توکیدها والمیثاق بمعنی العهد وکذا الذمة ولهذا یسمی المعاهد ذمیا ولو قال
اقسم او اقسم بالله او بالله او احلف او احلف بالله او اشهد او اشهد بالله او اعزم او اعزم بالله نحو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف
اما الاول فلقوله تعالی اذ اقسموا لیصرمنها مصبحین واما الثانی فلقوله تعالی یحلفون بالله ما قالوا الایة واما الثالث فلقوله تعالی
حکایة عن المنافقین قالوا نشهد انک لرسول الله ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة الایة واما الرابع فلان العزم عبارة عن العقد
البلیغ الذی ینتهی الیه قوة العازم فکان یمینا لانه یصرح بمعناه وهذه الصیغة حقیقة للحال کما فی قوله حالفا فی الحال
وسواء قال بالله او لم یقل وقال زفر اذا لم یقل بالله فی هذه الفصول لا یکون یمینا لان المقسم به یحتمل ان یکون اسم الله فیکون
یمینا ویحتمل ان یکون اسم غیر الله فلا یکون یمینا بالشک ولنا ان الظاهر انه یرید به الحلف بالله تعالی اذ الحلف بالله هو المعهود
المشروع وبغیره محظور وکذا اذا قال علی نذر او نذر الله حتی اذا قال ان فعلت کذا فعلی نذر فان نوی قربة من القرب التی
یصح النذر بها لزمه ما نوی وان لم یکن له نیة فعلیه کفارة یمین لقوله علیه السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیه کفارة یمین وکذا
اذا قال علی یمین او یمین الله لان معناه موجب الیمین وکذا علی عهد الله او عهد الله لما ذکرنا انه بمعنی الیمین وان قال ان
فعلت کذا فانا کافر او یهودی او نصرانی او مجوسی او بریء من الاسلام یکون یمینا لانه علق بالفعل ما هو معصیة فصار کما
لو قال ان فعلت کذا فانا زان وغیره ولنا ما روی عن ابن عباس رضی الله عنه انه قال من حلف بالتهود والتنصر فهو یمین ولانه اذا
جعل ذلک الفعل علما علی الکفر والکفر حرام بجمیع اعلامه کشد الزنار ولبس قلنسوة المجوس فقد اعتقده واجب الامتناع لانه
تحریم الشیء المباح حتی وقد صار کلامه عبارة عن الایجاب والشرط لا یصلح واجبا لانه علم ان قصده ان یکون واجبا لغیره والواجب
لغیره لا بد له من موجب ولیس ذا الا الیمین بالله تعالی بخلاف قوله انا زان وغیره لان حرمة الکفر لا یحتمل السقوط والنسخ
کحرمة هتک الاسم وحرمة هذه الاشیاء یحتمل النسخ فلم یکن نظیر حرمة هتک الاسم فلم یکن یمینا وهذا اذا کان فی المستقبل
~~فاما اذا کان فی المستقبل~~ فاما اذا کان فی الماضی نحو قد فعل نحو الغموس ولا یکفر فی المروی عن ابی یوسف اعتبارا
للماضی بالمستقبل وهو الاصح لانه قصد به الیمین ولم یقصد به حقیقة وقال محمد بن مقاتل یکفر لانه علق الکفر بما هو موجود والتعلیق
بشیء کائن تنجیز فکانه قال هو کافر والاصح انه ان کان الرجل عالما یعرف انه یمین لا یکفر به فی الماضی والمستقبل وان
کان جاهلا او عنده انه یکفر بالیمین یکفر فی الماضی والمستقبل لانه اذا اقدم علی ذلک الفعل وعنده انه یکفر فقد رضی
بالکفر والرضی بالکفر کفر ولو قال سوگند میخورم بخدای لم یکن یمینا لانه للحال قوله وحقا وحق الله وسوگند خورم بخدای
یا بطلاق زن نیز اذا قال لا یکون یمینا لان المنکر یراد به تحقیق الوعد ومعناه افعل هذا الامر لا محالة فلا یکون یمینا ولو قال
وحق الله لم یکن یمینا عند ابی حنیفة ومحمد وهو روایة عن ابی یوسف وعنه انه یکون یمینا لان الحق من صفات الله تعالی
فکانه قال والله الحق او الثابت الذات ولهما ان الحق اذا اضیف الی الله تعالی یراد بها الطاعات فقد قیل لرسول الله علیه السلام
ما حق الله تعالی علی عباده فقال ان لا تشرکوا به شیئا وتعبدوه وتقیموا الصلوة وتؤتوا الزکوة والحلف بالطاعات
لا یکون یمینا لعدم التعارف وذهب بعض المحققین الی انه یمین ولو قال سوگند خورم بخدای قیل لا یکون یمینا لانه وعد

وذکر

٢ احلف م

التشهد

وبغیره مالک

تعالی م

تعالی م

وعنده انه لا یکون یمینا م

لانه حلف بغیر الله تعالی بخلاف ما لو قال والحق
لانه ولو قال وحرمة الله لا یکون یمینا م

وذکر فی فتاوی النسفی انه یمین ولو قال سوگند خورده ام ان کان صادقا کان یمینا وان کان کاذبا فلا شیء علیه ولو قال سوگند خوردم
بطلاق زنم لا یکون یمینا لعدم التعارف ولو قال مرا سوگند بطلاق است که شراب نخورم فشرب طلقت امرأته وان لم یکن حلف ولکن قال
قلت ذلک لدفع تعرضهم لا یصدق قضاء ولو قال مرا سوگند خانه است که شراب نخورم وشرب طلقت امرأته لان الایمان ینصرف
الیه قوله وان فعله فعلیه غضبه او سخطه او لعنته تعالی لا یکون یمینا لانه دعاء علی نفسه ولا یتعلق ذلک بالشرط لانه لا اثر للشرط
فی وجود الجزاء عند وجود المتعلق به ولا اثر لوجود الشرط مع عدم المعصیة فی وجود الغضب وغیره ولا لعدم الشرط
مع وجود المعصیة فی عدم الغضب وغیره فعلم ان الغضب وغیره من مسببات المعصیة لا من مسببات التعلیق قوله او زان
او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لا یمین اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لا یکون
یمینا لانه لا اثر للتعلیق فی وجود هذه الاشیاء فان وجودها باسباب اخر ولان الحلف بها غیر متعارف قوله وحروف القسم
الواو والباء والتاء کقوله والله وبالله وتالله لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن قال الله تعالی یحلفون بالله ما قالوا
والله ربنا ما کنا مشرکین وتالله لاکیدن اصنامکم فالباء تدخل علی المظهر والمضمر والواو لا یدخل الا علی المظهر والتاء لا تدخل
الا علی مظهر واحد وهو اسم الله تعالی لان الباء اصل والواو ملحق به لان فی الالصاق معنی الجمع وکذا لا یستقیم اظهار الفعل مع
الواو والتاء ملحقة بالواو لانهما من حروف الزوائد وتبدل بها فی نحو تجاه ثم اعلم ان الحلف لا بد ان یکون مقرونا بالکلمة
للتاکید وهو اللام والنون فتقول والله لافعلن کذا او والله لقد فعلت کذا حتی لو قال والله افعل کذا الیوم لم یعط الا لزمه
الکفارة کذا فی المحیط وتقول فی النفی والله لا افعل کذا او ما فعلت کذا وهذا هو المستعمل فی کلام العرب قوله وقد تضمر
کانه افعله وهذا غیر صحیح لما ذکرنا والصحیح لافعلن او لا افعل وذکر فی الهدایة والکافی وغیرهما وقد یضمر الحرف وقد یکون
حالفا کقوله الله لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادة العرب ایجازا قال الله تعالی واختار موسی قومه ای من قومه ثم
عند اهل البصرة یکون منصوبا بنزع الخافض وعند اهل الکوفة یکون مجرورا لیکون الخفض دلالة علی الحذف وذکر فی فتاوی
قاضی خان ولو قال بالله لا افعل کذا او سکن الهاء او نصبها او رفعها یکون یمینا لانه ذکر اسم الله تعالی بحرف القسم والخطاء
فی الاعراب لا یمنع صحة القسم ولو قال لله یکون یمینا لان معناه بالله اذ الباء واللام یتعاقبان قال الله تعالی
آمنتم به آمنتم له ای به وقال ابن عباس رضی الله عنه ودخل آدم علیه السلام الجنة فلله ما غربت الشمس حتی خرج
قوله وکفارته عتق رقبة او اطعام عشرة مساکین کما فی الظهار او کسوتهم یعنی ان کفارة الیمین تحریر رقبة او اطعام عشرة
مساکین کما فی الظهار والاطعام فی کفارة الظهار او کسوة عشرة مساکین والاصل قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین
الایة وکلمة او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلاثة عند القدرة قوله لکل مسکین ثوب یستر عامة بدنه
فلم یجز السراویل اعلم ان الکسوة ثوب لکل مسکین ازار او رداء او قمیص او قباء لان الکسوة ما یکسو البدن وستره
وهذه الاشیاء ستره وتکلموا فی ادناه نقل محمد ان ادناه ما یستر العورة لانه یکون به مکتسیا شرعا حتی تجوز
صلوته فیه وعن ابی حنیفة وابی یوسف ان ادناه ما یستر عامة بدنه حتی لا یجوز السراویل الصغیر لا قدر ما یستر
به العورة علی قولهما وهو الاصح لان لابس ما یستر اقل البدن یسمی عاریا عرفا فلا یکون مکتسیا ولکن ما لا یجزئ عن

رزق او ملم

٢ فی الاثبات م

الكسوة يجوز عن الطعام باعتبار القيمة فانه لو اعطى كل مسكين نصف ثوب لم يجز عن الكسوة لان الاكتفاء به لا يحصل
ولكن يجزيه عن الطعام اذا كان نصف ثوب يساوي نصف صاع من حنطة وكذا لو اعطى عشرة مساكين ثوبا بينهم وهو ثوب كثير
القيمة يصيب كل مسكين منهم اكثر من قيمة ثوب لم يجزه من الكسوة لانه لا يكتسي به كل واحد منهم ولكن يجزيه من الطعام باعتبار
القيمة نوى ام لم ينو وعن ابي يوسف اذا لم ينو لا يجزيه عن الطعام وقال زفر لا يجزيه من الطعام لانه منصوص عليه فلا يصح بدلا
كما لو ادى نصف صاع من تمر لا يجعل بدلا عن الحنطة لان البدل بمنزلة التبع وما يكون اصلا لا يكون تبعا في ذلك
الباب وقلنا التمر لا يصلح بدلا عن الحنطة لكونه اصلا ولكونهما شيئا واحدا من حيث المعنى لان المقصود منهما واحد
وهو سد الجوع وكذا لا يصلح بدلا من حيث انهما جنسان فكان المانع شيئين فرجح المانع وفي الكسوة مع الطعام
يترجح الموجب للجواز لاختلاف الجنسين واختلافهما في المقصود اذ المطلوب من الكسوة في الكفارة رد العري
والمطلوب من الطعام رد الجوع قوله فان عجز عنها وقت الاداء صام ثلثة ايام ولاء يعني اذا عجز عن الاشياء
الثلثة وقت ارادة الاداء صام ثلثة ايام متتابعات وقال الشافعي يخير لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات وهي كالخبر المشهور ثم اعتبار الفقر والغنا عند ارادة التكفير عندنا وعند الشافعي
عند الحنث حتى لو حنث وهو موسر ثم افتقر جاز الصوم وبعكسه لا عندنا وعنده على العكس قياسا على الحد اذ المعتبر
وقت الوجوب للتنصيف بالرق ولنا ان الصوم شرع خلفا عن التكفير بالمال كالتيمم شرع خلفا عن الوضوء الا يرى
انه يقال هنا فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وفي التيمم فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ثم المعتبر ثمة وقت الاداء
لا وقت الوجوب كذا هنا وحد العبيد ليس ببدل عن حد الاحرار قوله ولم يجز اي الكفارة بلا حنث يعني اذا
كفر بالمال قبل الحنث لا يجوز وقال الشافعي يجوز لانه ادى بعد انعقاد سببها وهو اليمين فاجزت عنه فاشبه
التكفير بعد الجرح وتعجيل الزكوة بعد ملك النصاب قبل الحول وهذا لان اليمين سبب لوجوب الكفارة بدليل اضافة
الكفارة اليها وهو دليل السببية كزكاة المال وحج البيت قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم وكذا يلزم تعجيل
البدني لان الوجوب حاصل بالسبب ووجوب الاداء متراخ عنه الى الشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه لان الواجب قبل الاداء مال معلوم والبدني لا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب
فعل فلا يتأخر وجوب الاداء ثم يبق الوجوب فتأخر لتأخر السبب ولنا انه اداها قبل السبب فلم
يجز عنه وهذا لان اليمين المنعقدة بالحنث هي السبب لا مطلق اليمين لان الكفارة شرعت
ساترة وطهرة لجناية هتك حرمة الاسم وقبل الحنث ليس فيها جناية بوجه والكفارة بدونها هو
جناية من وجه فاذا انتقض بالحنث صارت جناية من وجه فيعتبر بالكفارة ولهذا لو كفر قبل الجناية فلم يصح ويدل عليه
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم بخلاف ما اذا استشهد به لانه مكفر بعد وجود
سبب الوجوب لان سبب وجوب الكفارة عليه فعله والجرح المفضي الى الموت غالبا فعلا مجلا ومطلق اليمين
ما نها ليست بسبب لوجوب الكفارة لعدم كونها جناية من وجه قوله ومن حلف على معصية كعدم الكلام

مع ابيه

ولكنه ٢
ان ثوبا ام
ما عجز
٧ النقله
عليهام ٧
لبت ٢

مع ابيه حنث وكفر يعني اذا حلف رجل على معصية مثل ان لا يصلي او لا يكلم اباه او ليقتلن فلانا ينبغي
ان يحنث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير
منه ثم ليكفر عن يمينه ولان البر معصية والامتناع عن المعصية واجب ولا يقال الحنث معصية ايضا
بهتك حرمة اسم الله تعالى لان هذه معصية رخصت في الشرع لما روينا وما ذكرنا من المعاصي ليس برخصة
فكان حكم المرخص اخف ولان الفوات الى جابر كلا فوات حكما وفيما قلنا يفوت البر الى جابر وهو الكفارة
لانها خلف عن البر ويصير باعتبار ما له كانه تم على بره وفي ضده ما قلنا لا جابر للمعصية قوله ولا كفارة في حلف
كافر وان حنث مسلما يعني اذا حلف كافر بالله ثم حنث في حال كفره او بعد اسلامه لم يكن عليه كفارة عندنا وعند
الشافعي يلزمه الكفارة بالمال دون الصوم لانه اهل اليمين لان اليمين يعقد للبر وهو اهل البر اذ البر انما
يتحقق ممن يعتقد تعظيم حرمة اسم الله تعالى وهو يعتقد ذلك فكان اعتقاده يحمله على البر ولهذا يستحلف بالله
في الدعاوى والخصومات ولو لم يكن من اهله لما استحلف ولنا قوله تعالى فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم ولانه ليس
باهل لليمين لان المقصود من اليمين البر تعظيما لاسم الله تعالى والكافر ليس من اهله لانه هاتك حرمة اسم الله
تعالى باصراره على الكفر والتعظيم مع الهتك لا يجتمعان بخلاف الاستحلاف في الدعاوى والخصومات لانه اهل
لمقصوده وهو النكول او الاقرار ولا باهل للكفارة لانها كاسمها ستارة للذنب والستر عبادة وقربة وطاعة
قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومعنى العقوبة تابع فيها وهو ليس باهل لاداء العبادة لانها
سبب الثواب وهو ليس من اهله قوله ومن حرم ملكه لا يحرم وان استباحه كفر يعني اذا حرم رجل على نفسه شيئا مما يملكه
بان قال حرمت على ثوبي هذا او طعامي هذا لم يصر محرما اي بعينه وعليه ان استباحه بان لبس ذلك الثوب او
اكل ذلك الطعام كفارة يمين وبما ذكرنا من التأويل خرج الجواب عما يرد شبهة بان قيل كيف قال وان
استباحه اي عامله معاملة المباح وقد ذكر قبله لا يحرم ولما لم يصر محرما لم يصح فيه لفظة الاستباحة ولا وجوب الكفارة
ولفظة الاستباحة انما يذكر عند تناول الحرام وكذا وجوب الكفارة انما يكون عند ارتكاب الحرام من وجه
قلنا لم يصر محرما لعينه بل صار محرما لغيره وهو اليمين فاستقام قوله وان استباحه كفر وقال الشافعي
لا كفارة عليه لانه ليس بيمين الا في النساء والجواري لان تحريم الحلال قلب المشروع واليمين عقد مشروع فلا
ينعقد بلفظ هو قلب المشروع كقلبه وهو تحليل الحرام ولان ذا ليس الى العبد لان المحرم والمحلل هو الله تعالى فيلغو
ولنا قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ثم قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم
حرم العسل على نفسه وقيل حرم مارية والتمسك على الاول ظاهر وكذا على الثاني لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب ولان التحريم المضاف الى الجواري لما ثبت يمينا بهذه الآية فكذا التحريم المضاف الى سائر المباحات
دلالة ولان اليمين اثبات الحرمة لغيرها وهذا تحريم المباح لغيره لا لعينه وذكر اسم الله تعالى فيكون يمينا كالحلف بدون الواو
فانه يمين بالاجماع وان كان الاصل مباحا في نفسه فاذا فعل ما حرمه قليلا كان او كثيرا يلزمه الكفارة لان التحريم

حل ع هو الطعام الكافي

اذا ابيت تناول كل جزء منه قوله وكل حل علي حرام على الطعام والشراب وقالوا تطلق عرسه بلا نية وبه يفتى
لو قال كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا
وهو التنفس وفتح العينين وطبقهما وهو قول زفر واهله اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته
وجه الاستحسان ان المقصود من اليمين البر ولا يمكن تحقيق البر الا باسقاط اعتبار العموم واذا سقط اعتباره انصرف
الى ما يتناول عادة وهو المأكول والمشروب ولا يتناول المرأة الا بالنية لسقوط اعتبار العموم واذا نواها
كان ايلاء ولا يخرج اليمين عن الطعام والشراب اذ التصديق بالنية فيعتبر فيما فيه تغليظ وهو ان يصير موليا لا فيما فيه
تخفيف وهو خروج الطعام والشراب عن اليمين وهذا كله جواب الرواية ومشايخنا قالوا يقع به الطلاق من غير
نية لغلبة الاستعمال في ارادة الطلاق وعليه الفتوى قوله كحلال بروي حرام وهرچه بدست راست كيرم بروي

وهو ايضا الطعام الكافي

حرام او حلال الله او حلال المسلمين علي حرام ينصرف الى الطلاق بلا نية للعرف وان قال ان لم انو الطلاق
لم يصدق قضاء لانه صار طلاقا عرفا ذكره في التتمة ولو قال حلال الله علي حرام او قال حلال خداي او قال
حلال ايزد وله امرأة ينصرف اليها من غير نية وعليه الفتوى وان لم يكن له امرأة تجب عليه الكفارة ولو قال هرچه
بدست راست كيرم بروي حرام قيل يجعل طلاقا بلا نية وهو اختيار مشايخ سمرقند لان مراد العامة من هذا اللفظ
الطلاق وقال بعض مشايخنا ينبغي ان يعرف الحكم في هذا فان من لا امرأة له يحلف كما يحلف ذو الحليلة ولو كان
العرف مستفيضا في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة ولانه حين نص على لفظ التناول باليد فالظاهر انه يراد به ما يتناول
اليد وهو المأكول والمشروب والصحيح انه يقيد الجواب ويقول ان نوى الطلاق يكون طلاقا فاما من غير دلالة
فالاحتياط ان يتوقف المرء فيه ولا يخالف المتقدمين ولو قال هرچه بدست چپ كيرم لا يكون طلاقا الا بالنية لانه
عرف فيه ولو قال هرچه بدست كيرم قيل لا يكون طلاقا الا بالنية وقيل لا يشترط النية ولو قال حلال الله علي حرام وله
اربع نسوة يقع الطلاق على واحدة واليه البيان في الاظهر كقوله امرأتي طالق وله امرأتان او اكثر ذكره في الكافي
وليس في شيء من صور الاربعة من قوله وكل حل الى قوله ومن نذر قوله ومن نذر نذرا مطلقا او معلقا بشرط يريده كان قدم غائبي
فوجد وفى به ولو لم يرده كان زنيت وفى او كفر هو الصحيح يعني اذا نذر نذرا مطلقا اي منجزا غير معلق بشرط
بان قال لله علي صوم شهر فعليه الوفاء به لقوله عم من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وان علق النذر بشرط
فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولانه يشمل المعلق والمنجز ولان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط وقد روي ان ابا حنيفة رجع عن هذا في اخر حياته وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلي حجة
او صوم سنة او صدقة ما املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد ولو وفى بما سماه اجزاه ايضا

وهذا

وهذا اذا كان الشرط غير مراد للحالف كقوله ان زنيت او ان كلمت زيدا فعلي كذا لان في ذلك معنى اليمين
وهو المنع وهو بظاهره نذر فيتخير بين ان يفي بما سماه وبين ان يكفر اعتبارا للمعنيين واما اذا كان الشرط
مرادا كقوله ان قدم غائبي او ان شفى الله مريضي فعليه كذا فان الوفاء لازم لخلوه عن معنى اليمين

وهو

ط طلاق بلا نية للعرف يعني اذا قال حلال بروي حرام ع

وهو المنع وهذا التفصيل هو الصحيح قوله ومن وصل ان شاء الله بحلفه بطل يعني اذا حلف على يمين وقال ان شاء
الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عم من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر في يمينه يريد به عدم الحنث ولان التعليق
على انعدام اليمين ولم ينعقد الا ان الاتصال باليمين شرط لان الاستثناء بعد الفراغ من اليمين رجوع والرجوع في التصرفات
اللازمة غير مقبول

باب حلف الفعل

من الدخول والسكنى والخروج والاتيان والركوب وغير ذلك قوله من حلف
لا يدخل بيتا لا يحنث بدخول صفة لانها تبنى للبيتوتة فيها في بعض الاوقات فصار كالشتوي والصيفي وقيل هذا اذا
كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم وقيل الجواب يجري على اطلاقه وهو الصحيح لوجود معنى البيت الذي هو
البيتوتة في الصفة الا ان يكون نوى البيوت دون الصفاف فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه خص العام بنيته قوله
لا الكعبة او مسجد او بيعة او كنيسة او دهليز او ظلة باب دار لان الكعبة والمسجد ليسا ببيتين حقيقة وان سميا بيتا
في قوله تعالى ان اول بيت وفي بيوت اذن الله ان ترفع لان البيت ما اتخذ للبيتوتة وهما ليسا لها فانه لا بيات فيهما وسميت
البيت لها مجازا ومطلق الكلام ينصرف الى الحقيقة وكذا البيعة وهي للنصارى والكنيسة وهي لليهود وعكس الازهري
وهي تقع على بيعة النصارى وصلوة اليهود بنيتا للصلوة لا للبيتوتة وكذا الدهليز لم تبن للبيتوتة فيه قال مشايخنا
هذا اذا كان الدهليز بحال لو اغلق الباب بقي خارج البيت فاما اذا كان الدهليز بحيث لو اغلق الباب بقي داخل
البيت وهو مسقف يحنث لانه يصلح للبيتوتة وكذا الظلة وهي الساباط الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه
بناء البيت بيت لانه لا بيات فيها قوله كما اي كما لا يحنث في لا يدخل دارا فدخل دارا خربة وفي هذه الدار يحنث ان دخلها
منهدمة صحراء او بعدما بنيت اخرى او وقف على سطحها وقد عرفنا الحنث بعده مسائل الاولى اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا
خربة لم يحنث والثانية لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعدما انهدمت وصارت صحراء حنث والفرق ان الدار اسم للعرصة
يقال دار عامرة ودار غامرة والبناء فيها من التوابع والاوصاف الا ان الوصف في الغائب معتبر وفي الحاضر لغو فكانه
قال لا ادخل هذه العرصة المبنية فيلغو الوصف مع الاشارة اذ الوصف للتعريف والاشارة ابلغ فيه والثالثة لو حلف
لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت دارا اخرى فدخلها يحنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام والرابعة
اذا حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان سطح الدار من الدار ولهذا ان المعتكف اذا صعد سطح المسجد
لا يفسد اعتكافه لكونه من المسجد وقيل في عرفنا لا يحنث لان الصعود على السطح لا يسمى دخولا وذكر في فتاوى ما كان بعدما ذكر
جواب الكتاب بانه يحنث هذا اذا كانت اليمين بالعربية وان كانت اليمين بالفارسية فارتقى بشجرة في الدار او قام على
حائط منها او صعد السطح لا يحنث في يمينه وهو المختار لان هذا لا يعد دخولا في العجم قوله كما لو جعلت مسجدا او حماما او
بستانا او بيتا او دخلها بعد هدم الحمام يعني اذا حلف لا يدخل هذه الدار ثم جعلت الدار مسجدا او حماما او
بستانا او بيتا فدخل لم يحنث لزوال الاسم بعد اعتراض اسم آخر وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه
لعدم عود اسم الدار الى تلك العرصة لانه يسمى حماما خرابا لا دارا خربة قوله وكذا البيت ودخله منهدما صحراء
وبعد ما بنى بيتا آخر يعني اذا حلف لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت فانه لا يبات

تع اذا حلف لا يدخل بيتا لا يحنث بدخول الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة او الدهليز او ظلة باب الدار

وكذا البيت بان

فيه حتى لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه وان بنى بيتاً آخر فدخله لم يحنث ايضاً لان الكلام
لما زال بالانهدام اذا البناء يتجدد احيانا في البيت صار الكل غير الاول لانه بصنعة جديدة قوله او عتبة الدار فوقف في طاق باب لو
اغلق كان خارجاً لم يحنث يعني اذا قال لا ادخل هذه فوقف في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان خارجاً لم يحنث لان الباب لاحراز
الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار وان وقف بحيث لو اذا اغلق كان داخلاً حنث لوجود شرط الحنث قوله او لا يسكنها وهو ساكنها او لا
لا يلبس وهو لابسه او لا يركبه وهو راكبه فاخذ في النقلة ونزع ونزل بلا مكث في الحال لم يحنث يعني اذا حلف لا يسكن هذه الدار وهو
ساكنها فاخذ في النقلة ونزع ونزل بلا مكث فيه لم يحنث من ساعته لم يحنث وكذا اذا حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه
فنزع في الحال او حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته وقال زفر يحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان المعقود
من عقد اليمين هو البر فانه متعذر بعد اليمين ما لم يستثن زمان يحقق فيه فان لبث على حاله ساعة حنث لان هذه الافعال
لها دوام بحدوث امثالها الا يرى انه يضرب لها مدة يقال ركبت يوما ولبثت يوما بخلاف الدخول لانه لا يقال دخلت يوما
فالمعنى اذا لم يكن لها حكم ابتدائها بخلاف الدخول فانه لا يقال دخلت هذه الدار يوما بمعنى اليوم كله وقت الدخول ولو نوى الابتداء
الخالص يصدق لانه محتمل الكلام قوله او لا يدخل فقعد فيها الا ان يخرج ثم يدخل قوله الا ان يخرج ثم يدخل مستثنى منقطع
من قبل المعطوف فانه قوله الا ان يخرج معناه الا الخروج ثم المصدر يقع حينا كقولك اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه فتقدير
الكلام لا يدخل فقعد لا يحنث في وقت الا وقت خروجه ثم دخوله يعني اذا حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها لم يحنث بالقعود
حتى يخرج ثم يدخل استحسانا والقياس ان يحنث لان الدوام له حكم الابتداء حتى لو نوى بالدخول الدوام صحت نيته ولو لم يكن
له حكم الابتداء لما صحت نيته وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الى الداخل ولم يوجد الانفصال
من الخارج الى الداخل بعد يمينه وانما وجد المكث فيها وذا غير الدخول الا يرى انه يقال للقاعد اقعد منا كما يقال لغيره
ولا يقال للداخل ادخل هذه الدار قوله وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه اجمع حتى يحنث بوتد بقي
بخلاف المصر والقرية يعني اذا حلف لا يسكن هذه الدار قال ابو حنيفة لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتد يحنث لان
السكنى قد ثبتت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وهذا ما عرف من اصله ان الحكم اذا ثبت لعلة يبقاء جزء من العلة وان
قل كما في العصير لا يتخمر ما بقي جزء من العصير وانما يصير خمراً اذا قذف بالزبد وكما قال الحكم في الزكوة يبقى ببقاء جزء
من النصاب وان قل ان كان في طرفي الحول رأساً وقال بعض المشايخ انما يعتبر عند ابي حنيفة ما يقصد به السكنى اما
اذا لم ينقل ما لا يقصد به السكنى كالوتد والكنس وقطعة حصير لا يحنث في يمينه وقال ابو يوسف يعتبر نقل الاكثر
اقامة للاكثر مقام الكل حيث يتعذر نقل الكل ويستلزم الحرج وقال محمد يعتبر نقل ما يقوم به كتخذ ابنيه لان ما وراء
ذلك ليس من السكنى وقال قال المشايخ الى قوله لعدله لانه ارفق بالناس واستحسنوه وعليه الفتوى قالوا هذا الاختلاف
في الامتعة واما الاهل فلا بد من نقلهم بلا خلاف كذا في الفوايد الظهيرية وذكر في الشافي انه ان لم يمكنه النقل من
ساعته بعذر الليل او منع ذي سلطان او عدم موضع آخر ينتقل اليه لم يحنث خلافاً لزفر لان حالة العذر
مستثناة وكذا لو استغلق عليه الباب فلم يقدر على النقلة او كان شريفاً او ضعيفاً لا يقدر على نقل المتاع بنفسه ولم يجد
احداً

الخارج

نقل

احواً ينقلها لم يحنث حتى يجد من ينقلها ويلحق الموجود بالعدم للعذر كذا ذكره الامام التمرتاشي ولو كان اليمين على
المصر لا يتوقف البر على نقل المتاع والاهل فيما روي عن ابي يوسف لانه بعد الانتقال الا يعد ساكنا في المصر الذي
انتقل عنه والقرية بمنزلة المصر في الصحيح من الجواب قوله وحنث في لا يخرج لو حمل واخرج بامره لا ان اخرج بلا
امره مكرها او راضيا يعني اذا حلف لا يخرج من المسجد او البيت ثم امر انسانا فحمله واخرجه حنث لان فعل المامور
مضاف الى الامر بواسطة امره فصار كما اذا ركب دابة فخرجت به ولو حمله انسان فاخرجه مكرها لم يحنث لانه لم يوجد
منه الفعل لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما لانه لم يأمره به ولو هدد فخرج بنفسه حنث لوجود الفعل منه حقيقة
ولو حمله برضاه لا بأمره لم يحنث في الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا وقال بعض مشايخنا يحنث لانه لما كان
كان متمكنا من الامتناع فلم يفعل صار كالامر به ثم فيما لم يحنث هل ينحل اليمين الصحيح انه لا ينحل اليمين حتى لو حلف
على الدخول ثم خرج فدخل مختارا حنث في الصحيح وقيل ينحل فلا يحنث قوله ومثله لا يدخل اقساما وحكما
اي ومثل ما ذكر قوله لا يخرج لا يدخل في الاقسام والحكم وهو الحنث في القسم الاول وعدمه في القسم الآخر يعني
اذا حلف لا يدخل في بيت فلان فامر انسانا فحمله حنث وان ادخله مكرها لم يحنث ولو حمله فادخله برضاه لا بامره
لم يحنث في الصحيح وعند بعض المشايخ يحنث قوله وفي لا يخرج الا الى جنازة ان خرج اليها ثم اتى آخر يعني اذا حلف لا يخرج
من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة اخرى لم يحنث لان الموجود خروج مستثنى والمضي بعد ذلك ليس بخروج لان
الخروج عبارة عن الانفصال من الباطن الى الظاهر وهو لم يوجد بل وجد منه الاتيان الى حاجة اخرى والاتيان غير
الخروج لان الاتيان عبارة عن الوصول قوله وحنث في لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ورجع لا في لا يأتيها حتى يدخلها وذا به
كخروجه في الاصح يعني اذا حلف لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث لوجود الخروج على قصد مكة وهو الشرط اذ الخروج
هو الانفصال من الداخل الى الخارج ويشترط للحنث ان يجاوز عمران مصره على نية الخروج الى مكة حتى لو رجع قبل
ان يجاوز عمران مصره لا يحنث ولو حلف لا يأتيها لم يحنث حتى يدخلها لانه عبارة عن الوصول قال الله تعالى فأتيا فرعون
فقولا ولو حلف لا يذهب اليها قيل هو كالاتيان وقيل كالخروج وهو الاصح لقوله تعالى اني ذاهب الى ربي والمقصود به
واما الوصول فليس في وسعه ولانه عبارة عن الزوال وهذا اذا لم ينو مالوكاب شيئا وان نوى به الاتيان
او الخروج صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه ثم في الخروج والذهاب يشترط للحنث الخروج والذهاب على قصده في
الاتيان لا يشترط القصد للحنث بل اذا وصل اليه حنث قصد او لم يقصد وذكر في فتاوى قاضي خان الزوجة اذا
نوت الطلاق فذهبت الى باب دارها ولم يدخل اختلف المشايخ والصحيح انه لا يطلق لانهم يريدون
بهذا المنع عن الوصل فلا يطلق بدونه فكان ذكر الصحيح في الفتاوى على خلاف ذكر الصحيح في الكتاب
قوله وفي لياتين مكة ولم يأتها لا يحنث الا في آخر حيوته يعني اذا حلف لياتين مكة فلم يأتها حتى مات حنث
في آخر حيوته جزء من اجزاء حيوته لان شرط الحنث ترك الاتيان وذا لا يتحقق الا بما ذكرنا لان البر
قبله موهوم قوله وحنث في لياتينه غدا ان استطاع ان لم يأته بلا مانع كمرض او سلطان ودين نية الحقيقة

اي الاستطاعة الحقيقية يعني اذا حلف بانه يأتي فلانا غدا ان استطاع فلم يمنعه مانع من مرض او سلطان او عارض آخر
فلم يأته حنث لان الاستطاعة في المتعارف سلامة الاسباب والآلات وارتفاع الموانع فعند الاطلاق ينصرف
الى ما هو المتعارف لان مطلق الكلام يحمل على ما هو المتعارف قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فسره رسول الله عم بملك الزاد والراحلة وقال تعالى واعدوا لهم ما استطعتم والمراد ما تقدم وان
نوى القدرة الحقيقية التي تحدث مع الفعل عندنا لانها حالة الفعل على ما تقرر عند اهل السنة والجماعة صدق ديانة
لانه نوى حقيقة كلامه ثم قيل يصدق ايضا قضاء لما بينا وقيل لا يصح لانه خلاف الظاهر قوله وشرط للبر لا تخرج الا للعبد
باذنه لكل خروج اذن لا في الا ان آذن اي الا ان آذن ثم ان مسئلة قال في اذا حلف لا تخرج امراته الا باذنه
فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه حنث وشرط البر الاذن لكل خروج وان نوى اذا قال الا ان
آذن لك فاذن لها مرة واحدة ثم خرجت بعد ذلك بغير اذنه لم يحنث والفرق بين المسئلتين ان الباء للالصاق
ولا بد في الاستثناء ان يكون من الجنس والاذن ليس من جنس الخروج فكان المستثنى بالتقدير ان خرجت الا
خروجا ملصقا باذني فما وراءه داخل في الحظر العام وفي المسئلة الثانية الا كلمة غاية فينتهي اليمين
بها كما لو قال حتى آذن لك ولو نوى في المسئلة الاولى الاذن مرة صدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه
فان الا للاستثناء فقد يراد به الغاية لانتهاء حكم صدر الكلام بالاستثناء ولا يصدق في القضاء لانه خلاف
الظاهر قوله وللحنث اي وشرط للحنث في ان خرجت او ان ضربت لمريد خروج او ضرب عبد فعلهما فورا يعني اذا ارادت
المرأة الخروج من الدار فقال الزوج لها ان خرجت فانت طالق او اراد ضرب العبد فقال ان ضربته فعبده
حر لم يحنث ويتقيد بتلك الخرجة والضربة حتى لو مكثت ساعة ثم خرجت او ضربت لا يحنث وهذه يمين الفور
مأخوذ من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث وقيل جاء فلان
من فوره اي من ساعته وقد تفرد ابو حنيفة باظهارها وفقهها ان مراد الحالف الزجر عن تلك الخرجة والضربة عرفا
ومبنى الايمان على العرف قوله وفي ان تغديت اي وشرط للحنث في قوله ان تغديت بعد قوله تعال تغد معي تغديه معه وفي مطلق
التغدي اي للحنث التغدي اليوم يعني اذا قال له رجل تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فذهب الى منزله وتغدى
لم يحنث والقياس ان يحنث وهو قول زفر وابن […] لانه عقد يمينه على مطلق الغداء فيتناول كل غداء كما لو قال ابتداء
والله لا اتغدى ولنا انه عقد ~~يمينه على مطلق الغداء فيتناول كل غداء كما لو قال~~ غداء بعينه وهو الغداء المدعو اليه فلا يحنث
بغداء آخر كما نص عليه وقال والله لا اتغدى هذا الغداء وهذا لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال
فينصرف الى الغداء المدعو اليه فصار كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه بخلاف ما لو قال ابتداء لان كلامه
لم يخرج جوابا فيتقيد فانصرف الى كل غداء وبخلاف ما لو قال ان تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدئا
لا بانيا على سؤاله تحرزا عن الغاء الزيادة فيحنث بمطلق الغداء قوله ومركب المأذون ليس لمولاه في حق
الملك الا اذا لم يكن عليه دين مستغرق ونواه اعلم ان من حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد مأذون
له وعليه دين مستغرق وقوله لم يحنث نواه او لم ينو لان المولى لا يملك كسب عبده المديون عند ابي حنيفة وان

لم يكن

لم يكن عليه دين او كان ولم يكن مستغرقا لم يحنث حتى ينويه وان نواه حنث لان الملك فيه للمولى الا انه يضاف
الى العبد حقيقة لانه كسبه وعرفا لانه يقال هذه دابة عبد فلان وشرعا لقوله عم من باع عبدا وله مال فهو للبائع
فاختلت الاضافة الى المولى فلا يحنث الا ان ينوي وعند ابي يوسف يحنث ان نوى سواء كان عليه دين او لم يكن مستغرقا
او لم يكن لان عنده استغراق كسب العبد بالدين لا يمنع ملك المولى الا انه يشترط النية لاختلاف الاضافة وعند محمد يحنث نوى
او لم ينو كان عليه دين او لم يكن لان العبد وما في يده لمولاه فلا يحتاج الى النية ودين العبد لا يمنع ملك المولى في اكسابه
وان كان مستغرقا عنده وان ركب دابة مكاتبه لا يحنث عندهم قوله ويتقيد الاكل من هذه النخلة بثمرها يعني اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة فهو على ثمرها لانه اضاف اليمين الى ما لا يوكل فينصرف الى ما يخرج منه لانه سبب له فيصلح مجازا
عنه وانما يحنث اذا اكل ثمرها وهو لم يتغير صفته بفعل فاعل مختار حتى لو اكل دبسا مطبوخا او خلا لم يحنث لانقطاع
النسبة هذا اذا كان لها ثمر اما اذا كانت النخلة لا ثمر لها يقع يمينه على ثمنها فلو اكل من ثمنها حينئذ يحنث كذا نقل مولانا
حميد الدين الضرير قوله وهذا البسر اي ويتقيد الاكل من هذا البسر بما لم يصر رطبا وهذا الدقيق اي ويتقيد الاكل من هذا
الدقيق بالاكل مما يتخذ منه كالخبز ونحوه فلا يحنث لو استفه كما هو يعني اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى
يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحنث وهذا عند ابي حنيفة وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا لانه مفهوم منه عرفا ولابي
حنيفة ان له حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتوكل قضما وهي قاضية على المجاز المتعارف على ما هو الاصل
عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولو حلف لا ياكل من هذا
الدقيق فاكل من خبزه حنث لان عينه غير ماكول فانصرف الى ما يتخذ منه ولو استفه كما هو لا يحنث هو الصحيح
لتعين المجاز مرادا القضم الاكل باطراف الاسنان من باب ضرب […] سف الدواء والسويق وكل شيء يابس
اكله من باب لبس ويقال استف السويق بمعنى السفيف وهو كل دواء يؤخذ غير معجون قوله والشواء
اي ويتقيد الشواء باللحم لا الباذنجان والجزر وليس في نسخة صدر الشريعة لا الباذنجان والجزر يعني اذا حلف
لا ياكل الشواء فهو على اللحم خاصة لان الناس يطلقون هذا اللفظ على اللحم دون الباذنجان والجزر الناس
المشوي الا ترى ان الشواء اسم لمن يبيع اللحم المشوي فمطلق لفظه ينصرف اليه الا ان ينوي كل ما يشوى من بيض وغيره
فيعمل لان فيه تشديدا عليه قوله والطبيخ اي ويتقيد الطبيخ بما طبخ من اللحم يعني اذا حلف لا ياكل الطبيخ يقع على اللحم خاصة
ما لم ينو غيره استحسانا والقياس ان يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس متعذر اذ المسهل من الدواء
مطبوخ ونعلم يقينا انه لم يرد به ذلك فحملناه على خاص هو متعارف وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة
ومتخذه يسمى طباخا وانما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء اما القلية اليابسة فلا تسمى مطبوخا وان اكل المرقة
مع الخبز يحنث وان لم ياكل عين اللحم لان اجزاء اللحم تكون فيه ولان تلك المرقة تسمى طبيخا قوله والرأس اي ويتقيد الرؤوس
بما يكبس في التنانير ويباع في مصره يعني اذا حلف لا ياكل الرؤوس او رأسا فيمينه على ما يكبس في التنانير فيمينه
في التنانير ويباع في مصر الحالف لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شيء فان رأس الجراد والعصفور لا يدخل تحته

وهو رأس حقيقة ما دام لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ما ذكرنا وعليه الفتوى وكان ابو حنيفة يقول اولا يدخل
فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة في هذه الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال
يحنث [illegible] في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدا لما شاهدا عادة اهل بغداد وساير البلاد انهم لا يفعلون
ذلك الا في رأس الغنم قالا لا يحنث الا في رأس الغنم فعلم انه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان قوله والشحم اي
وبتقييد الشحم بشحم البطن يعني اذا حلف لا ياكل او لا يشتري شحما لم يحنث الا بشحم البطن ايضا وهو الذي خالط اللحم لان شحم الظهر
شحم [illegible] الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم والاصل في الاستثناء ان يكون من الجنس لانه الحقيقة
ولكن ان شحم الظهر لحم حقيقة الا ترى انه لو حلف لا ياكل لحما فاكل شحم الظهر يحنث وبين اللحم والشحم تغاير في الذات وتفاوت
في المنافع والاستثناء في الاية منقطع لان ما اختلط بعظم معطوف على المستثنى وهو لحم بالاجماع واختلف المشايخ في محل
الخلاف فقيل هو اللحم السمين الذي على الظهر وقيل هو الشحم المتصل بالظهر من داخل فان كان الاول فالحق ما قال ابو حنيفة
وان كان الثاني فهو قولهما وهذا كله اذا حلف بلفظ العربية اما اذا حلف بالفارسية بلفظة پيه فانه لا يحنث باكل اللحم السمين
الذي على الظهر عندهم جميعا ويحنث باكل الشحم المتصل عندهم جميعا قوله والخبز اي وبتقييد الخبز بخبز
البر والشعير لا بخبز الارز بالعراق [illegible] لا بخبز الارز ببلدة لا يعتاد يعني اذا حلف لا ياكل خبزا فيمينه
على ما يعتاده اهل المصر اكله خبزا وذا خبز البر والشعير لانه خبز حقيقة وعرفا وان اكل خبز القطايف لم يحنث الا ان ينويه
لانه لا يسمى خبزا مطلقا وكذا خبز الارز لا يسمى خبزا مطلقا فلا يحنث به في العراق لانه غير معتاد عندهم حتى لو كان
في بلد ذلك طعامهم كطبرستان حنث قوله والفاكهة اي وبتقييد الفاكهة بالتفاح والمشمش والبطيخ لا العنب والرمان
والرطب والقثاء والخيار [illegible] كذا في النهاية يعني اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل تفاحا او بطيخا او
مشمشا حنث وان اكل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خيارا لا يحنث وقال ابو يوسف ومحمد حنث في العنب والرمان والرطب
ايضا والاصل ان الفاكهة اسم لما يوكل على سبيل التفكه اي التنعم بعد الطعام وقبله وهذا المعنى ثابت في التفاح والبطيخ والمشمش
والخوخ والتين والاجاص ونحوها فيحنث بها وغير ثابت في القثاء والخيار لانهما من البقول [illegible] مع البقول
والكلا فانهما يوضعان على المائدة مع البقول فلا يحنث بهما وكذا اليابس من هذه الاشياء فاكهة الا البطيخ فانه لا يعتاد
يابسه فاكهة في عامة البلاد فلا يحنث بيابس البطيخ واما العنب والرطب والرمان ففي الفواكه عندهما لانها اسنى الفواكه
وهي اعزها والتنعم بها فوق التنعم بغيرها ومطلق الاسم يتناول الكامل ولهذا افردت بالذكر في القرآن تخصيصا كما عطف جبريل وميكائيل على
الملائكة عليهم السلام ولابي حنيفة ان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال
في حاجة البقاء ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات فان الزبيب والتمر من الاقوات وحب الرمان
من التوابل وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فالناس في زمن ابي حنيفة لا يتفكهون بها وفي زمنهما يتفكهون بها فافتى
كل بحسب ما شاهد في زمانه وما في المحيط العبرة للعرف فما يوكل على سبيل التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل
تحت اليمين وما لا فلا قوله والشرب اي وبتقييد الشرب من نهر بالكرع منه فلا يحنث لو شرب منه باناء [illegible] الحلف من مائه يعني

البطن عند ابي حنيفة وما لا يحنث بشحم الظهر

على الموائد

اذا

اذا حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها باناء لم يحنث حتى يكرع منها كرعا عند ابي حنيفة وقالا اذا شرب باناء يحنث
لانه المتعارف المفهوم ولكن ان كلمة من للتبعيض وحقيقته في الكرع اي ان يضع فاه على بعض الدجلة وهي حقيقة
مستعملة لانه [illegible] قال القوم [illegible] عندكم [illegible] في الشتاء والاكر غنا وهي عادة اهل البوادي والترك
ولهذا يحنث بالكرع اجماعا فلا يصار الى المجاز وان كان متعارفا لان فيه جمعا بينهما بخلاف ما اذا حلف لا يشرب من ماء دجلة فشرب
منها باناء فانه يحنث لانه بعد الاغتراف بقي منسوبا اليه وهو شرط الحنث فصار كما اذا شرب من نهر صغير ياخذ من دجلة لان
حلفه انعقد على ماء منسوب الى الذات والنسبة لا تنقطع بالانهار الصغار قوله وتحليف اي وبتقييد تحليف الوالي ليعلمه بكل
داعر اي بحال ولايته الداعر المفسد مشتق من الدعر بالتحريك وهو الفساد وذكر في المغرب الداعر الخبيث المفسد
ومصدره الدعارة ومنه من قولهم عود دعر اي كثير الدخان قوله اي صفة لداعر يعني استحلف الوالي رجلا ليعلمه بكل داعر
البلد يتقيد بقيام ولايته لان غرضه دفع شره او شر غيره بالاعتبار بزجره فيتقيد ببقاء ولايته لانه لا يتحقق [illegible] بعد زوال ولايته
والزوال بالموت او بالعزل في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يجب الاخبار بعد العزل لانه يعتقد لاحتمال ان يولى ثانيا [illegible] ثم ان
الحالف علم بدخول الداعر البلد ولم يعلم المستحلف حال قيام سلطنته لا يحنث بعد ذلك لم يعلم لانه جعل شرط الحنث ترك الاعلام وبالتاخير
لا يتحقق الترك ما دام سلطانا فاما اذا لم يعلمه حتى مات السلطان او عزل يحنث الحالف ولا ينفعه اعلام السلطان الذي
جاء بعده لان يمينه انعقدت على اعلام الاول كذا في الذخيرة وكذا لو حلف الوالي رجلا او رب الدين غريمه او الكفيل بالامر
المكفول عنه ان لا يخرج من البلد الا باذنه يتقيد بالخروج حال الولاية والدين والكفالة لان الاذن انما يصح ممن له ولاية المنع
وولاية المنع حال قيام هذه الاشياء قوله والضرب اي وبتقييد الضرب والكسوة والكلام والدخول عليه بالحيوة فلا الفعل يعني
اذا قال رجل ان ضربتك او كسوتك او كلمتك او دخلت عليك يتقيد بالحيوة حتى لو فعل منه [illegible] بعد الموت لا يحنث لان
الضرب اسم لفعل مولم والميت لا يتالم [illegible] واما ذلك مما ينفرد به الله تعالى كما في عذاب القبر فانه ثابت عند اهل السنة
وان اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يؤمن باصل العذاب ونسكت عن الكيفية وعند العامة يوضع فيه الحيوة ثم اختلفوا
فقيل يوضع فيه الحيوة بقدر ما يتالم لا الحيوة المطلقة وقيل يوضع فيه الحيوة المطلقة على كل وجه [illegible] كسوته ملكته تعالى كسي
الامير فلانا اي ملكه وهو المراد من قوله تعالى او كسوتهم والتمليك من الميت لا يتحقق لان الموت ينافي بقاء الملك فلان ينافي
ابتداءه اولى لان البقاء اسهل من الابتداء الا ان ينوي بالستر فيصدق لان فيه تشديدا عليه وقيل ان كانت
يمينه بالفارسية يحنث لانه يراد به الالباس واما الكلام فان المقصود منه الافهام وذا بالاسماع وذا لا يتحقق بعد الموت
قال الله تعالى انك لا تسمع الموتى فان قيل روي ان قتلى بدر من المشركين لما القوا في القليب قام رسول الله صلى الله عليه وسلم على راس
القليب فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال عمر [illegible] تكلم الميت فقال ما انتم باسمع منهم [illegible] فلما بلغ هذا الحديث
عائشة رضي الله عنها قالت كذبتم على رسول الله فان الله تعالى قال انك لا تسمع الموتى وما انت بمسمع من في القبور ولئن سلمنا كان ذلك
من خصايص النبي صلعم ومعجزاته او كان ذلك وعظا للاحياء لا الاسماع للموتى ونظيره ما روي ان عليا رضي الله عنه انه اذا
كان اتى المقابر يقول عليكم السلام ديار قوم مؤمنين اما نساؤكم فقد نكحت واما اموالكم فقد قسمت واما دوركم فقد سكنت

السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله
بكم لاحقون

هذا اخبر كم بما جرى عليكم فكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء لا على سبيل الخطاب للجمادات او الموتى والغرض من الضرب الايلام وكذا الكسوة يراد بها التمليك ولا يتحقق من الميت وهذا الكلام علة
اكرامه بتعظيمه او اهانته بتحقيره او زيارته ولا يتحقق الكل بعد الموت لانه لا يراد الميت وانما يزار قبره قال عليه السلام كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها بخلاف ان غسلتك او حملتك او مسستك او قبلتك فانها لا تتقيد بالحيوة لان
الغسل يراد به التنظيف والتطهير وذا يتحقق في الميت الا يرى انه يجب غسل الميت تطهيرا فكيف ينافيه وكذا الحمل
يتحقق بعد الموت قال عليه السلام من حمل ميتا فليتوضأ والمس للتعظيم والشفقة فيتحقق بعد الموت والالباس التغطية والميت
محل لها قوله والقريب ما دون الشهر والبعيد ما فوقه يعني اذا حلف ليقضين دينه الى قريب والشهر بعيد يعني اذا حلف بحل ليقضين
دين فلان الى قريب فهو ما دون الشهر وان قال الى بعيد فهو على الشهر وما فوقه لان ما دونه يعد قريبا والشهر وما
زاد عليه يعد بعيدا ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر قوله وما اصطبغ به فهو ادام وكذا الملح لا الشواء
قوله اصطبغ به على البناء للمفعول وفي المغرب الصبغ ما يصطبغ به ومنه الصبغ من الادام لان الخبز يغمس
فيه ويلون به كالخل والزيت ويقال اصطبغ بالخل ولا يقال اصطبغ الخل يعني اذا حلف لا يأتدم ولا نية له فكل
شيء اصطبغ به فهو ادام وذلك كالخل والزيت والعسل والزبد وكذا الملح ادام والشواء ليس بادام وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية عن ابي يوسف لان الادام من
المؤادمة وهي الموافقة فكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض والجبن ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا
والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا
والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح لا يؤكل عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم
والبيض والجبن فانها يؤكل وحدها فلم يكن ادما الا ان ينوي ذلك فيعمل بنيته لان فيه تشديدا عليه والعنب والبطيخ
ليسا بادام بلا خلاف وقيل على الخلاف والصحيح هو الاول لانها يؤكلان وحدهما قوله ولا يحنث في لا ياكل من هذا البسر
فاكل منه رطبا او من هذا الرطب او اللبن فاكله تمرا او شيرازا والشيراز اللبن الرائب اذا استخرج منه ماؤه
حتى صار الصق الخ لكنها في الوجه الاول يعني اذا حلف لا ياكل من هذا البسر فصار رطبا فاكله لم يحنث وكذا لو حلف لا ياكل
الرطب فصار تمرا او من هذا اللبن فصار شيرازا لان صفة البسورة والرطوبة واللبنية داعية الى اليمين فيتقيد
اليمين به ما هو الاصل فيما لو صفة كان داعيا الى اليمين تعلق به والا تعلق اليمين بالذات ولان اللبن
ماكول فلا ينصرف اليمين الى ما يتخذ منه قوله او بسرا فاكل رطبا اي ولا يحنث في قوله لا ياكل بسرا فاكل رطبا لانه
ليس ببسر قوله او لحما فاكل سمكا اي ولا يحنث في قوله لا ياكل لحما فاكل سمكا والقياس ان يحنث لانه سمي لحما في القرآن قال
الله تعالى ومن كل تاكلون لحما طريا والمراد لحم السمك بالاجماع ووجه الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم
منشأه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء وكذا ابيح بلا ذكوة ولو كان له دم لما ابيح قوله او لحما او شحما فاكل
الية اي ولا يحنث في قوله لا ياكل لحما او شحما فاكل الية لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحم والشحم قوله ولا اي
ولا يحنث في لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطب لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع الكباسة العذق

وهو

الخبز ج

من هذا البسر

والكباسة بالكسر العنقود وهو من التمر بمنزلة العنقود من العنب صحاح

بعادته
وهو من التمر كالعنقود من العنب ولو كان اليمين على الاكل يحنث لان الاكل يصادفه شيئا فشيئا فكان كل واحد منها مقصودا قوله
ويحنث لو حلف لا ياكل رطبا او بسرا او لا بسرا فاكل مذنبا يعني اذا حلف لا ياكل رطبا او بسرا او حلف لا ياكل رطبا ولا بسرا
فاكل مذنبا حنث عند ابي حنيفة وقالا لا يحنث في الرطب بالبسر المذنب بكسر النون وهو البسر الذي في ذنبه قليل رطب ولا يحنث
في البسر بالرطب المذنب وهو الرطب الذي في ذنبه قليل بسر لان الرطب المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا فصار كما اذا
كان اليمين على الشرى وله ان الكل الرطب المذنب اكل الرطب والبسر جميعا لاشتماله عليهما وكذا بالعكس وكل واحد منهما مقصود
بالاكل لمصادفته كلا منهما فصار كما لو ميز ما حلف عليه فاكله بخلاف الشرى لمصادفته الجملة فيتبع فيه القليل الكثير
قوله او لا ياكل لحما وحنث لو حلف لا ياكل لحما فاكل كبدا او كرشا او لحم خنزير او انسان اما حنثه في الكبد والكرش فلانه لحم
في الحقيقة فان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما واما لحم الخنزير فلانه لانه
لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد يعقد للمنع من الحرام والصحيح انه لا يحنث فيهما لان الحالف يتعارف ومبنى الايمان على العرف
وذكر الزاهد العتابي انه لا يحنث وعليه الفتوى قوله والغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء منه الى نصف الليل
والسحور منه اي من نصف الليل الى الفجر حتى لو حلف لا يتغدى يحنث بالاكل من الفجر الى الظهر او لا يتعشى فمنه الى نصف الليل
او لا يتسحر فمنه الى الفجر لان الاول عبارة عن اكل الغدوة وما بعد نصف النهار لا يسمى غدوة والثاني ماخوذ من اكل
العشاء واوله بعد الزوال وروي انه عليه السلام صلى احدى صلوتي العشاء ركعتين يريد به الظهر والعصر واما الثالث فلانه ماخوذ
من السحر فيطلق الى ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء عبارة عن الاكل الذي يقصد به الشبع عادة فلو اكل لقمة او لقمتين
فليس بشيء حتى يزيد على نصف الشبع فانه يقال لم اتغد وانما اكلت لقمة او لقمتين ويعتبر في كل بلدة عادتهم فان حلف
ان لا يتغدى فشرب اللبن ان كان حضريا لا يحنث وان كان بدويا حنث اعتبارا للعادة قوله ومن ان لبست او اكلت
او شربت ونوى معينا اي شيئا معينا لم يصدق اصلا لا قضاء ولا ديانة ولو ضم ثوبا او طعاما او شرابا دين يعني
مسئلتان الاولى اذا قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر بحذف المفعول ثم قال نويت شيئا دون شيء لم يصدق ديانة
ولا قضاء والثانية اذا قال ان لبست ثوبا او اكلت طعاما او شربت شرابا فعبده حر بذكر المفعول ثم خصص فقال عنيت
شيئا دون شيء لم يدين في القضاء خاصة وسمع منه ديانة والفرق ان النية انما يصح اعتبارها في الملفوظ والثوب وما يضاهيه
غير مصرح في المسئلة الاولى وانما هي ثابتة بطريق الاقتضاء والمقتضى لا عموم له ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو واما المسئلة
الثانية فهو مصرح به فصحت نية التخصيص لانه نكرة في محل الشرط فتعم الا انه خلاف الظاهر فلم يصدق في القضاء
وصدق فيما بينه وبين الله تعالى قوله وتصور البر شرط صحة الحلف خلافا لابي يوسف فمن حلف لا شربن ماء هذا الكوز اليوم ولا ماء
فيه او كان فصب في يومه لا يحنث وان اطلق فكذا في الاول دون الثاني او بالطلاق او العتاق عندهما خلافا لابي يوسف
لان اليمين انما ينعقد للبر فلا بد من تصور البر ليمكن ايجابه وله انه امكن القول بانعقاده موجبا للبر على وجه يظهر في حق
الخلف وهو الكفارة قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد اليمين في حق الخلف ولهذا لا ينعقد اليمين الغموس موجبا للكفارة
ويبتني على هذا انه اذا حلف وقال لاشربن الماء الذي في هذا الكوز وليس في الكوز ماء او حلف ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز

الماء

٧ وقالا

والكرش

ملوالتي

٧ اوردت
عينت ح

وكونها ذكر اصلا وبنى عليه فرعه وهو انه يتصور البر شرط انعقاد اليمين وبقاؤه شرط لبقاء اليمين بانه عالم ح

اليوم فامراته طالق ولا ماء فيه لم يحنث عندهما لانه لم ينعقد يمينه لما مر من الاصل وعنده يحنث لانعقاد يمينه في حق الحلف
وكذا ان كان فيه ماء فاهريق قبل الليل لم يحنث عندهما لارتفاع اليمين وعنده يحنث في آخر جزء من اجزاء الوقت
حتى يجب الكفارة اذا مضى اليوم ولو كانت اليمين مطلقة بان لم يذكر اليوم ففي الوجه الاول بان لم يكن في الكوز ماء
لا يحنث عندهما وعند ابي يوسف يحنث في الحال وفي الوجه الثاني بان كان في الكوز ماء فاهريق يحنث في قولهم جميعا
فابو يوسف فرق بين المطلق والموقت فقال في المطلق يحنث في الحال وفي المقيد اذا مضى اليوم ووجه الفرق ان
التاقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحنث قبله والمطلق يجب البر كما فرغ من اليمين وجوبا موسعا على
وجه لا يفوته البر وقد عجز فيحنث في الحال وهما فرقا ايضا بينهما في الوجه الثاني ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كما فرغ
فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين يحنث في حياته كما اذا مات الحالف والماء باق اما في الموقت يجب البر في الجزء
الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه ويبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء في هذه
الحالة قوله وفي ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليقتلن فلانا عالما بموته انعقد اليمين لتصور البر وحنث
للعجز وان لم يعلم فلا يعني اذا حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر لا ينعقد
لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا يرى
ان الملائكة يصعدونه وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا انعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم
العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز
وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد فصار الاول الا ان يحدث الله تعالى في الكوز ماء لكنه لا يكون الماء المحلوف
على شربه وقت اليمين ولو قال والله لاقتلن زيدا وهو يعلم بموته ينعقد يمينه ويحنث في الحال لتصور البر لتعلق
القدرة الالهية باحيائه كقوله لاصعدن السماء وان لم يعلم بموته فلا ينعقد يمينه والفرق انه اذا لم يعلم بموته كانما
عقد يمينه على تفويت حيوته الموجودة فيه وهي معدومة حال اليمين فصار نظير شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه
اذا علم بموته فاليمين على حيوة يحدثها الله تعالى فيه فانعقدت باعتبار القدرة وحنث للعجز في الحال قوله ومد شعر او خنق
وعض كضرب في لا يضربها اذا حلف رجل لا يضرب امرأته فمد شعرها او خنقها او عضها يحنث وما ذكره في لا يحنث وبه قال بعض مشايخنا
لانا معه الانتهاء لا يسمى ضربا ولنا ان الضرب عبارة عن الايلام وقد حصل الايلام بهذه الافعال قالوا هذا اذا كانت
هذه الافعال في حالة الغضب فلو كانت في حالة الملاعبة لا يحنث ~~وبه قال بعض مشايخنا~~ لانه لا يسمى ضربا بل ممازحة وكذا
اذا كانت يمينه بالفارسية لا يحنث بهذه الافعال قوله وقطن ملكه بعد ان لبست من غزلك فهو هدي فغزلته ونسج ولبس هدي
قوله قطن ملكه مبتدأ وقوله هدي خبره وقوله بعد ظرف لقوله ملكه وقوله فغزلته وما بعده معطوف على قوله ملكه يعني ان رجلا
اذا قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدي فملك قطنا فغزلته ونسج فلبس فهو هدي عند ابي حنيفة وقالا ليس عليه ان يهدي حتى
تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر لا يصح الا في الملك او
مضافا الى سبب الملك لقوله عم لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم ولم يوجد واحد منهما اذ غزل المرأة واللبس ليسا من اسباب الملك

لان غزلها قد يكون من قطنها ولانه اضاف النذر الى سبب الملك لان غزلها سبب لوقوع الملك للزوج لانها تغزل من قطن زوجها عادة
وما يوجد منه يعني ملكا له ومطلق النذر ينصرف الى المعتاد فكان النذر مضافا الى سبب الملك فيصح كما لو قال كل ثوب اشتريه
فهو هدي فاشترى ثوبا لزمه ان يهدي ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لما قلنا لانه اضاف الى سبب الملك
وهو غزل المرأة لا الى ملكه القطن لان القطن لم يجر ذكره حتى يضاف اليه ولهذا لو قال لبست من غزلك من قطني
فهو هدي اجماعا وان اضافه الى المرأة بان قال لبست من غزلك من قطنك لم يكن هديا اجماعا فلما اطلق ولم يقيد حملناه
الى ما هو المعتاد وهو غزل المرأة من قطن الزوج فيكون الغزل سببا للملك والاضافة اليه اضافة الى سبب الملك ولو
اهدى بقيمة الثوب جاز وفي التزام هدي شاة لا يجوز اهداء قيمتها لان القربة فيها اراقة الدم وفي الثوب
ستر عورة الفقير والقيمة فيه كالعين وقيل في اهداء قيمته روايتان قوله وخاتم ذهب حلي لا خاتم فضة قوله
حلي بسكون اللام واحد حلي على فعول بضم الحاء وكسر اللام كثدي وثدي يعني اذا حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم ذهب
حنث لانه لا يستعمل الا للتزين ولذا حرم استعماله للرجال فكان كاملا في معنى الحلي فدخل تحت مطلق اسم الحلي ولو لبس خاتم فضة
لم يحنث لانه ليس بحلي كامل لانه كما يستعمل للتزين يستعمل لاقامة السنة ولهذا حل للرجال التختم بخاتم فضة ولو كان حليا كاملا
يحرم ذلك لان التزين بالذهب والفضة حرام على الرجال واذا لم يكن حليا كاملا لا يدخل تحت مطلق اسم الحلي قوله وعندهما عقد لؤلؤ
لم يرصع حلي وبه يفتى يعني اذا حلف لا يلبس حليا فلبس عقد لؤلؤ غير مرصع لا يحنث عند ابي حنيفة وقالا يحنث لانه حلي حقيقة
حتى سمي به في القرآن قال الله تعالى وتستخرجون حلية تلبسونها والذي يستخرج منه غير مرصع وله انه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا
بذهب وفضة ومبنى الايمان على العرف وقيل على قوله لا بأس بلبس الغلمان والرجال اللؤلؤ وقيل هذا اختلاف عصر
وزمان ففي عصره لا يتحلون باللآلي غير مرصعة فافتى بما عاين في زمانه وفي عصرهما يتحلون بها غير مرصعة فافتيا
بما عاينا وقولهما اقرب الى العرف في ديارنا فيفتى بقولهما لان التحلي على الانفراد معتاد قوله ومن حلف لا ينام على فراش فنام
على قرام فوقه حنث لا ان لا يحنث لو جعل فوقه فراشا آخر وفي نسخة صدر الشريعة على هذا الفراش يعني اذا حلف لا ينام على هذا
الفراش فنام عليه وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فيعد نائما عليه وان جعل فوقه فراشا آخر فنام عليه لا يحنث
لانه مثل الاول لا يكون تبعا له فيقطع النسبة عن الاول قوله او حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير ولو حال
بينه وبينها لباسه يعني اذا حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لا يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض ولهذا يقال
جلس على البساط لا على الارض ~~فجلس على بساط فوقه بخلاف جلوسه على سرير آخر فوقه~~ بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض
لباسه لانه تبع له فلم يعد حائلا فيحنث قوله ومن حلف لا يجلس على سرير فجلس على بساط فوقه بخلاف جلوسه على سرير آخر فوقه
يعني لو حلف لا يجلس على هذا السرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير حنث لانه يعد جالسا عليه عرفا والجلوس على السرير
في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه مثل الاول فيقطع النسبة عن الاول قوله ولا يفعله يقع على الابد ويفعله
على مرة يعني اذا حلف لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فيقتضي عدم الفعل في جميع العمر ضرورة عموم النفي
ووجوده في جزء منه ينافي العدم في جميعه وان حلف ليفعلن كذا بر في يمينه بفعله مرة لان شرط البر فعل واحد غير عين

لانه في موضع الاثبات وانما يحنث بوقوع اليأس عن الفعل وذا بهلاك الفاعل او محل الفعل قوله وبعلي المشي الى بيت الله
او الى الكعبة يجب حج او عمرة ماشيا او دم ان ركب يعني ان رجلا اذا قال علي المشي الى بيت الله او الى الكعبة فعليه حج او عمرة
ماشيا فان شاء ركب واهراق دما وفي القياس لا يلزمه شيء لانه التزم المشي الى بيت الله وليس المشي بقربة مقصودة بل هو
وسيلة لما هو قربة كالوضوء والسعي والنذر انما يصح بما هو قربة لعينه لا لغيره وجه الاستحسان ان هذه العبارة صارت كناية
عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا اما شرعا فلان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى بيت الله فامرها النبي صلعم ان تحج راجلة
او معتمرة واما عرفا فلتعارف الناس ايجاب الاحرام بهذه العبارة فصار كما لو قال علي احرام بحجة او عمرة او زيارة الى البيت
ماشيا ولو قال ذلك لزمه احرام الحج او العمرة كذا هنا ولا فرق بين ان يكون الحالف في الكعبة او خارجها لان هذا اللفظ صار
كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم
كناية والعرف لا يختلف بين كونه في الكعبة او خارجها واذا ثبت هذا في المشي الى بيت الله ثبت في المشي الى الكعبة والى
مكة دلالة لان الكعبة وبيت الله اسمان لمسمى واحد ومكة مصر فيها بيت الله وغيره من بيوت الناس فصار بيت الله مذكورا
بذكر مكة ضرورة فاذا لزمه الحج او العمرة ان شاء اعتمر او حج ماشيا لانه التزم القربة بصفة الكمال لقوله عم من حج ماشيا فله
بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال الواحد بسبعمائة وان شاء ركب وذبح لركوبه شاة لقوله عم
مرها فلتركب ولتهرق دما وكانت قد نذرت ان تحج ماشية قوله ولا شيء بقوله علي الخروج او الذهاب الى بيت الله تعالى او المشي
الى الحرم او المسجد الحرام او الصفا والمروة وقال ابو يوسف ومحمد في قوله علي المشي الى الحرم او الى المسجد الحرام يلزمه حج او عمرة
لاشتمال كل واحد منهما على البيت كاشتمال مكة وكان القياس يابى لزوم شيء في كل الفصول اذ ليس لشيء منها ما ينبئ عن التزام الاحرام
لكن استحسنا فيما تعارف الناس التزام الاحرام به والتزام الاحرام بهذه الالفاظ غير متعارف ولم يرد فيها نص
فوجب العمل بالقياس قوله ولا يعتق عبد قيل له ان لم احج العام فانت حر فشهدا بنحره بكوفة يعني اذا قال رجل لعبده ان لم احج
العام فانت حر ثم قال حججت وادعى العبد انه ما حج العام واقام بينة على انه ضحى العام بالكوفة قال محمد يعتق العبد
وقالا لا يعتق لانها بينة قامت على النفي معنى ولمحمد انها قامت على الاثبات لان المقصود منها اثبات العتق واما لفظا
فلانها قامت على التضحية بالكوفة ومن ضرورتها عدم حجة العام فيتحقق شرط العتق ولهما انها شهادة
قامت على النفي فلا تقبل لان الشهادة على اثبات التضحية بالكوفة غير مقبولة لان التضحية ليس لها مطالب لها
فلا نظر لجهة الحكم فكانت شهادة على عدم الحج وشهدا انه لم يحج العام لم يقبل فكذا هذا وغاية الامر ان هذا
النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي يحيط به علم الشاهد ونفي لا يحيط به تيسيرا ودفعا للحرج
بخلاف ما لو شهد الشهود بان قال المسيح ابن الله ولم يقل قول النصارى حيث تقبل شهادتهم وان قامت على النفي
لان ذا عبارة عن السكوت وهو امر ثابت معاين قوله وحنث بصوم ساعة بنية في لا يصوم لا في لا يصوم
يوما او صوما حتى يتم يوما يعني اذا حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث
لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث في وقته مع النية فاذا اصبح صائما فقد وجد

ذلك

ذلك وما زاد عليه تكرار ولهذا يقال فلان صام ولو ساعة ثم افطر وتكرار المحلوف عليه ليس بشرط لتحقق الحنث ولو حلف
لا يصوم يوما او صوما فاصبح صائما ثم افطر لا يحنث لانه ذكر الصوم مطلقا فينصرف الى الكامل وهو الصوم المعتبر شرعا
وذلك بانتهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به قوله وبركعة اي وحنث بركعة في لا يصلي لا بما دونها
ولو في صلوة فيشفع لا باقل يعني اذا حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث ولو قيد الركعة بالسجدة يحنث والقياس
ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود
فما لم يتحقق كلها لا تسمى صلوة الا يرى انه لا يقال صلى ركوعا وقياما وانما يقال صلى ركعة ولو حلف لا يصلي صلوة
لا يحنث ما لم يصل ركعتين لان الصلوة المطلقة تنصرف الى الكامل وادناه ركعتان شرعا لان النبي صلعم نهى
عن البتيراء وهي الركعة الواحدة قوله وبولد ميت في ان ولدت فانت كذا يعني اذا قال لامرأته
اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذا اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة فولدت ميتا عتقت
لتحقق الشرط اذ الشرط ولادة ولد والميت ولد حقيقة لانه اسم للمولود والميت مولود عرفا وشرعا فانه تنقضي به
العدة والدم بعده نفاس وتصير الامة به ام ولد ويرجى شفاعته يوم القيامة قال عم ان السقط ليقوم محبنطئا
اي ممتلئا من الغضب على باب الجنة ويقول لا ادخل حتى يدخل ابواي قوله وعتق الحي في ان ولدت فهو
حر ان ولدت ميتا ثم حيا يعني اذا قال رجل لامته اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم آخر حيا عتق الحي وحده
عند ابي حنيفة وعندهما لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فتنحل اليمين لا الى
جزاء لان الميت ليس بمحل للعتق وهو الجزاء ولابي حنيفة ان شرط انحلال اليمين ولادة ولد حي نظرا الى وصفه
اياه بالحرية اذ الميت لا يقبلها لانها قوة حكمية دافعة لتسلط الاغيار فصار كانه قال اذا ولدت ولدا حيا فهو حر
بخلاف ما لو علق به طلاقا او عتق الام لانه مستغن عن حيوة الولد فبقي مطلقا قوله ولا يقضين دينه اليوم
فقضاه زيوفا او نبهرجة او مستحقة او باعه به شيئا وقبضه بر في يمينه ولو كان ستوقة او رصاصا او وهبه له لا يعني
اذا حلف ليقضين فلانا دينه اليوم فقضاه ثم وجد فلان بعضه زيوفا او نبهرجة او مستحقة فتجوز به او رده
لم يحنث الحالف لان هذه الاوصاف لا تسلب اسم الدراهم لانها عيب وهو لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز بالزيوف
والنبهرجة في راس مال السلم وبدل الصرف يجوز ولو فات بذلك اسم الدراهم لكان استبدالا وهو حرام فيهما
وقبض المستحق صحيح حتى لو اجازه المستحق بعد الافتراق في الصرف والسلم جاز فقد وجد شرط البر فيتقيد
ثم بعد ذلك ان انتقض القبض بالرد لا ينتقض البر المتحقق لان شرط البر لا يحتمل الانتقاض لان اليمين قد انحلت
به وان باع المديون الحالف عبده من رب الدين بدينه وقبض العبد رب الدين كان المديون بارا في يمينه
لوجود شرط البر وهو قضاء الدين وهذا لان قضاء الدين حقيقة لا يتصور لان القضاء يصادف العين
وحق صاحب الدين في الدين وهو وصف في الذمة لا في العين وتفسير قولهم الديون تقضى بامثالها ان يثبت
مضمون لا باعيانها ~~لا باعيانها~~ ولكن طريقه وقوع المقاصة بان يقبض بالدين ما يقبضه رب الدين

٢ اما عرفا فانه يسمى ولدا ح لو قال لامته ان ولدت ولدا فهو حر فولدت ميتا ثم حيا عتق الحي واما شرعا م

مضموناً عليه لانه يقبضه لنفسه على وجه التملك ولرب الدين على المديون مثله فالتقيا قصاصاً وههنا وقعت
المقاصة بين الدين وبين ثمن العبد بعد البيع وصار ثمن العبد قضاء الدين لان ثمن العبد آخر الدينين
وجوباً وآخر الدينين وجوباً قضاء لاولهما وجوباً اذ القضاء يتلو الوجوب ولا يسبقه وانما شرط قبض العبد
لتقرر الثمن على رب الدين لان الثمن بمعنى البيع وان وجب على المشتري الا انه بعرضية التعقود وتقرره
بالقبض فشرط تسليمه لهذا وان وجدها رصاصاً او ستوقة حنث لانهما ليسا من جنس الدراهم ولهذا لو
تجوز بهما في الصرف والسلم لم يجز حتى لو افترقا بطل العقد والتجوز لغو وان فطلب رب الدين دينه للحالف
لا يكون قضاء لان القضاء مثل المديون والهبة اسقاط من رب الدين فانى يكون قضاء غير انه لم يحنث
في يمينه عند عدم الفوات المحلوف عليه وهو الدين وفوات المحلوف عليه جهة في بطلان اليمين على ما عرف في مسئلة
الكوز ثم اعلم ان الزيوف من زاف عليه دراهمه اي صارت مردودة لغش فيها وقد زيفت اذا ردت وقيل
هي دون النبهرجة في الرداءة لان الزيوف ما يرده بيت المال والنبهرج ما يرده التجار والستوقة بالفتح ارداء
من النبهرج وعن الكرخي الستوقة عندهم ما كان الصفر او النحاس هو الغالب الاكثر فيه وقيل معرب سه توه
وهو ان يكون داخله نحاساً وخارجه فضة قوله ومن قال لا يقبض دينه درهماً دون درهم حنث بقبض كله متفرقاً لا
ببعضه دون باقيه او كله بوزنين لم يتخللهما الا عمل الوزن وذكر صورة المسئلة في الجامع الكبير فقال رجل له على
مائة درهم فالطلب في ذلك ثم بعد ذلك اراد ان يؤدي بالنجوم فقال عبده حر ان اخذتها منك اليوم درهماً دون درهم فاخذ
منها في اليوم خمسة دراهم ولم يأخذ الباقي حتى غابت الشمس لم يحنث لان شرط الحنث اخذ المائة في اليوم على التفاريق
ولم يوجد لان الكناية في قوله عائدة الى المائة وقوله درهماً دون درهم عبارة عن التفاريق فصار كانه قال ان اخذت
المائة متفرقة في اليوم ولم يأخذها لم يحنث فان قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لم يحنث وليس
ذلك بتفريق لانه قد يتعذر قبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه قوله ومن قال ان كان لي الا مائة
فكذا ولم يملك الا خمسين بر اذا قال ان كان لي الا مائة درهم فامرأته طالق فلم يملك الا خمسين درهماً لم يحنث لان غرضه نفي ما وراء
المائة فكان شرط حنثه ملك شيء زائد على المائة ولم يوجد ولانه استثنى المائة بجميع اجزائها والخمسون من اجزائها
وكذا لو قال غير مائة او سوى مائة لان كل ذلك الفاظ الاستثناء وتحقيقه ان الاستثناء عندنا تكلم بالباقي بعد الثنيا وليس
الاستثناء من النفي اثباتاً فان قوله ان كان لي الا مائة فكذا معناه ليس لي فوق المائة ليس ما فوق المائة واما اثبات المائة فغير
لازم عندنا قوله ومن لا يشم ريحاناً ان شم ورداً او ياسميناً يعني اذا حلف لا يشم ريحاناً لا يحنث ان شم ورداً او ياسميناً
لان الريحان لما له رائحة طيبة ولا ساق له لغة وعرفاً وللياسمين والورد ساق فلا يتناولهما الريحان قوله والبنفسج
والورد على الورق لتسمية الناس دهن البنفسج بنفسجاً دون دهن الورد والحنا يقع في عرفنا على المرقوق باب
حلف القول اي باب الحلف الذي يقع على القول وحنث ان حلف لا يكلمه ان كلمه نائماً بحيث يوقظه قوله في حلف
لا يكلمه بالا فاذنه يعني اذا حلف لا يكلم فلاناً فناداه نائماً فايقظه حنث لانه كلمه حيث اسمعه لكنه لم يفهم لنومه فصار كما لو

ناداه

٧ بجامع

٧ اي يقعان على الورق دون الدهن في عرفنا لو قال له
مشايخنا لو حلف لا يشتري بنفسجاً او لا يشتري ورداً
يقع على الورق وقال في الجامع الصغير البنفسج يقع
على الدهن والورد يقع على الورق صح

ناداه وهو بحيث يسمع الا انه لم يفهم لتغافله ولو لم يوقظه لا يحنث في الصحيح لانه اذا كان بحال لم ينتبه فصار
كما لو ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته قوله وان لا باذنه ان وحنث في قوله الا باذنه ان اذن ولم يعلم فكلمه يعني اذا
حلف لا يكلمه الا باذنه وقد وجد ولنا ان الاذن مشتق من الاذان وهو الاعلام او من الوقوع في الاذن
وذلك يتوقف على السماع بخلاف الرضا فانه من اعمال القلب قوله وفي اي وحنث في قوله لا يكلم صاحب هذا الثوب فباعه
وكلمه يعني اذا حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه حنث لان هذه الاضافة لا يقصد بها الا التعريف
لا عتبار الانسان لا يعادي لمعنى في الطيلسان فصار كما اذا اشار اليه وان كلم المشتري لا يحنث لما بينا قوله
وفي اي وحنث في قوله لا يكلم هذا الشاب فكلمه شيخاً يعني اذا حلف لا يكلم هذا الشاب فصار شيخاً فكلمه حنث لان
الحكم يتعلق بالمشار اليه اذ الصفة في الحاضر لغو قوله وفي هذا حر ان وحنث في قوله هذا حر ان بعته او شريته ان عقد
بالخيار يعني اذا قال هذا العبد حر ان بعته فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم
فينزل الجزاء ولو باعه بيعاً باتاً لا يعتق لانه لما تم البيع زال العبد عن ملكه والجزاء لا ينزل في غير الملك وكذا لو اذا
قال المشتري ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه على انه بالخيار عتق ايضاً لان الشرط قد تحقق وهو الشراء
والملك قائم فيه وهذا على اصلهما ظاهر لان خيار الشرط للمشتري لا يمنع ثبوت الملك للمشتري عندهما وكذا على
اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقاً عليه قوله وفي ان لا وحنث
في قوله ان لم ابعه فكذا فاعتق او دبر يعني اذا قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأته طالق فاعتق
او دبر طلقت امرأته لتحقق الشرط وهو عدم البيع لوقوع اليأس عنه بالتنجيز او التدبير لفوات محلية البيع قوله
وبفعل وكيله اي وحنث بفعل وكيله في حلف النكاح والطلاق والعتاق والخلع والكتابة والصلح عن دم عمد
والهبة والصدقة والقرض والاستقراض والايداع والاستيداع والاعارة والاستعارة والذبح وضرب
العبد وقضاء الدين وقبضه والبناء والخياطة والكسوة والحمل حتى لو حلف لا يتزوج او لا يطلق او لا
يعتق فوكل به كذلك بفعله حنث وعند زفر لا يحنث لوجود التطليق من المأمور حقيقة ومن الآمر حكماً
فوجد شرط الحنث من الحالف من وجه دون وجه فلا يحنث كما في البيع ونحوه ولنا ان غرض الحالف التوقي عن حكم
العقد وحقوقه وشيء من احكام هذه العقود الشرعية لا يتقرر على المأمور بل ينتقل العقد بجميع الاحكام الى
الآمر فصار المأمور سفيراً او معبراً فيكون في حكم الرسول ولهذا ان الرسول لسان المرسل ولهذا يضيفه الى الآمر
لا الى نفسه فوجد شرط الحنث من الحالف فيحنث واما الافعال الحسية كضرب العبد فهي منقولة الى الآمر في حق الحكم حتى
لا يجب الضمان فيها على المأمور فوجد شرط الحنث من الآمر فيحنث ولان منفعة ضرب العبد يعود الى الآمر اذ العبد
ينزجر على موجب امر المولى ويسعى في مصالحه اذا ضربه فصار ضربه كضرب المولى بنفسه بخلاف ضرب الولد فان معظم نفعه يحصل
للولد لانه يتأدب ويرتاض وينزجر عن افعال قبيحة فلم يكن ضرب الولد واقعاً للاب باعتبار المنفعة
لان الضرب فعل حسي لا ينتقل من احد الى آخر الا اذا امر التوكيل وصحة التوكيل يكون في الامور فيها للعبد

٧ فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه حنث وقال ابو يوسف
لا يحنث لان الاذن اطلاق وقد وجد

دون الولد فلا يحل ضرب المامور كضرب الاب فلهذا لا يحنث وبخلاف ما اذا حلف لا يضرب رجلا حرا فامر غيره بضربه
فضربه لا يحنث لانه لا يملك ضرب الحر فلا يملك امر الغير بضربه بخلاف العبد فان المولى يملك ضرب عبده فيملك امر
الغير به الا ان يكون الحالف سلطانا او قاضيا لانهما يملكان ضرب الاحرار حدا وتعزيرا فيملكان الامر به فاذا
امر كل واحد منهما غيره فيفعل يحنث الحالف واذا قال الحالف في التزوج والطلاق والعتاق ونحوها نويت ان
لا افعل ذلك بنفسي صدق ديانة لا قضاء كما في ضرب العبد وذبح الشاة ولو عنى ان لا يلي ذلك بنفسه صدق ديانة وقضاء
والفرق ان الطلاق فعل شرعي وهو ان يوجد من المرء تكلم يقع به الطلاق والامر بذلك مثل التكلم بكلمة الطلاق في هذا
المعنى فاذا نوى التكلم به فقد نوى الخصوص من العموم فلم يصدق قضاء اما الذبح والضرب فعل حسي يعرف باثره فاذا
لم يتاثر بنفسه لم يكن فاعلا الا بحكم النسبة اليه مجازا فاذا نوى حقيقة ما تكلم به صحت نيته قضاء وقيل ذكر الفقهاء
في مسألة الضرب رواية في الطلاق لان في الموضعين اذا نوى المباشرة فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء
في الفصلين **قوله** لا اي لا يحنث في حلف البيع والشراء والاجارة والاستيجارة والصلح عن مال والقسمة والخصومة
وضرب الولد حتى لو حلف لا يبيع او لا يشتري او لا يوجر او لا يستاجر او لا يصالح على مال او لا يقسم ولا يخاصم او لا يضرب
الولد فوكل من كل فعل ذلك لم يحنث لان العقد وجد من العاقد حقيقة وكذا احكامه تعود وحقوق العقد اليه حتى لو كان
العاقد حالفا يحنث في يمينه فلم يوجد شرط الحنث وهو العقد من الآمر فلم يحنث الا ان ينوي ان لا يامر غيره به لتغليظ
شدد الامر على نفسه او يكون ممن لا يباشر هذه العقود فح يحنث بالتفويض لان يمينه باعتبار عادته ينصرف الى
الامر بالشرى اذ اليمين يتقيد بمقصود الحالف فان كان يباشر تارة ويفوض اخرى يعتبر الغالب **قوله** ولا
اي ولا يحنث في لا يتكلم بقراءة القران او سبح او هلل او كبر في الصلوة او خارجها يعني اذا حلف لا يتكلم فقرا القران
او سبح او هلل او كبر لم يحنث سواء وجد هذه الافعال في الصلوة او خارج الصلوة ومنهم من قال ان قرا في صلاته او سبح
فيها لم يحنث وان قرا او سبح خارج الصلوة حنث وقال الفقيه ابو الليث ان عقد يمينه بالفارسية لا يحنث بالقراءة
والتسبيح خارج الصلوة ايضا للعرف فانه يسمى قاريا مسبحا لا متكلما وعليه الفتوى وقال شيخ الاسلام خواهرزاده لا يحنث
خارج الصلوة اذا قرا او سبح او هلل او كبر لانصراف يمينه الى كلام الناس وهو قول ابي حنيفة والعتابي انه يحنث
في الوجوه كلها لانه كلام حقيقة باعتبار انه معنى يباين السكوت والآفة والطفولية والخرس والقران كلام الله
تعالى قال الله تعالى حتى يسمع كلام الله وكذا التسبيح والتهليل والتكبير كلام ايضا قال النبي صلعم ان الله تعالى اختار
من الكلام اربعا سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وجه الاستحسان ان هذا الاسم كلاما عرفا حقيقة في الصلوة
لقوله عم ان الله يحدث من امره ما يشاء وان مما احدث ان لا يتكلم في الصلوة ولم يمنع منه ترك القراءة والتسبيح
والتهليل والتكبير ولان الاحكام جارية في الصلوة وهو مباح **قوله** وبيوم اكلمه على الملوين وصح نية النهار وليلة اكلمه
على الليل يعني اذا قال لا اراه يوم اكلم فلانا فامرأته طالق وقع على الليل والنهار حتى لو كلم ليلا او نهارا حنث
لان الكلام فعل لا يمتد وقد مر في كتاب الطلاق ان اليوم متى اضيف الى فعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت

فان

حق التركيب في هذا المحل ان يكون هكذا نويت ان لا افعل ذلك بنفسي)

فان نوى النهار خاصة صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وفي رواية لا يصدق قضاء لانه نوى التخصيص وان قال ليلة اكلم فلانا
نقع على الليل خاصة لانه اسم للسواد والنهار عبارة عن البياض الخالص **قوله** والا ان للغاية يعني ان كلمة الا ان بقدوم زيد
او حتى حنث ان كلمه قبل قدومه الى ان لا يحنث ان كلمه بعده وليس في نسخة صدر الشريعة لا ان كلمه بعده يعني اذا قال ان كلمت
فلانا فانت طالق الا ان يقدم او حتى يقدم فلان او الا ان ياذن فلان او حتى ياذن فلان فكلمه قبل القدوم والاذن
حنث ولو كلمه بعد القدوم والاذن لم يحنث والاصل فيه انه جعل الاذن او القدوم غاية لليمين لا نه صح للغاية ذكروا
الا ان هنا للغاية لتعذر الاستثناء الاذن او القدوم من الكلام لعدم المجانسة بين المستثنى والمستثنى منه فلما تعذر
العمل بحقيقة الاستثناء فاما ان يحمل على الغاية او الشرط لما بينها وبين الاستثناء من مناسبة اما المناسبة بين الاستثناء
والغاية فلان في الغاية معنى الاستثناء لانه لولا الغاية لكان الحكم ثابتا في الازمنة كلها وبالغاية انتفى ما وراء
الغاية من دخوله تحت الكلام وفي الاستثناء معنى الغاية ايضا لان حكم المستثنى منه ينتهي بالاستثناء واما المناسبة بين الاستثناء
والشرط فلان حكم ما قبل الشرط يخالف ما بعده كالاستثناء ولكن حمله على الغاية هنا اولى من حمله على الشرط لان التناسب
بين الغاية والاستثناء اكثر من التناسب بين الشرط والاستثناء لان حكم الكلام ثابت في المستثنى منه الى الكلام في الغاية
فان حكم الكلام ثابت في المغيا قبل وجود الغاية وفي الشرط لا حكم للكلام قبل وجود الشرط واذا ثبت هذا فقبل القدوم
والاذن لو وجد شرط الحنث واليمين منتهية لوجود غايتها فلا يحنث وان مات فلان سقطت اليمين عند ابي حنيفة
ومحمد لان اليمين لا ينعقد عندهما على ما لا امكان له وقد اضيف الى ممكن ثم اذا زال الامكان بطلت وهنا الممنوع عنه
كلام ينتهي بالقدوم او الاذن ولم يبق بعد موت فلان متصور الوجود فبطلت اليمين وعند ابي يوسف يبقى اليمين لان التصور
عنده عنده ليس بشرط فعند سقوط الغاية تابدت اليمين **قوله** وفي لا يكلم عبده او امراته او صديقه او لا يدخل داره ان زالت
اضافته وكلم لا يحنث في العبد المشار اليه بهذا والا او لا يحنث وان اشار بهذا حنث والاصل اعلم ان هذه المسئلة على
اربعة اوجه اما ان المحلوف عليه في الكلام يضاف اليه اضافة ملك او اضافة نسبة وقيل الاضافة تعريف وكل ذلك
على وجهين اما ان كان مطلقا او مشارا اليه فان كان مضافا اليه اضافة ملك نحو العبد والطعام والثوب
فان كان مطلقا عن الاشارة اليه بان حلف لا يكلم عبد فلان او لا ياكل طعام فلان او لا يلبس ثوب فلان يعتبر
الملك يوم الحنث حتى لو فعل ذلك بعد البيع لا يحنث بالاجماع فان كان مشارا اليه بهذا الكلمة بان حلف لا يكلم عبد
فلان هذا او لا يدخل دار فلان هذه فباع العبد والدار ففعل لم يحنث في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحنث
لان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ في التعريف من الاضافة فلغت الاضافة واعتبرت الاشارة فتعلقت
اليمين بالعين ولهما ان للاضافة تاثيرا كما للاشارة تاثيرا فان المراد بالاضافة ههنا ان المضاف اليه الحامل
الغيظ بحقه من جهته والمراد بالاشارة تقييد اليمين بهذا المحل لجواز ان يكون الغيظ بسبب هذا المحل واذا تعارضا هو
المراد بهما وجب اعتبارهما جميعا فيكون شرط الحنث الدخول الواقع في تلك الدار وكلام ذلك العبد حال كونه وكونها مضافين
الى فلان ولم يوجد لبطلان العدد او زوال الاضافة فبطلت اليمين وان كان مضافا اليه اضافة نسبة بان قال والله لا اكلم

يكون اليمين باقية فاذا كلمه قبل القدوم والاذن وجد شرط الحنث واليمين باقية فيحنث واذا كلمه بعد القدوم والاذن

كما نخ

العبد

زوجة فلان او صديق فلان فان كان مشارًا اليه بان قال بعينه او هذا فزالت الزوجية وبطلت الصداقة فكلمه يحنث بالاجماع
لان هذا اما يعادي بعينه فصار ذكر النسبة للتعريف كذكر الاشارة واما اذا اطلق ولم يشر لم يحنث في قول ابي حنيفة وفي احد قولي محمد
لان هذه الاضافة للتعريف لان المراة والصديق مقصود بالهجران فلا يشترط دوام الاضافة فيتعلق الحكم بعينه كما في الاشارة
ولابي حنيفة انه يحتمل ان غرضه هجرانه لاجل المضاف اليه ولهذا لم يعينه بالاشارة فلا يحنث بعد زوال الاضافة بالشك قوله وحين وزمان
بلا نية نصف سنة نكرًا او عرّف ومعها ما نوى يعني اذا حلف لا يكلمه حينا او زمانا او الحين او الزمان ولا نية له على شيء
من الوقت فهو على ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون اي ساعة تمسون
وساعة تصبحون وقد يراد به اربعون سنة قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر والمراد اربعون سنة وقد يراد به
ستة اشهر قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها قال ابن عباس رضي الله عنهما انه ستة اشهر وهذا هو الوسط فينصرف
اليه لقوله عليه السلام خير الامور اوسطها ولانا نعلم انه لم يرد به القليل لان العصيان لا يعزم على ترك الكلام ساعة ولا يحلف عليه (لان الغضبان)
ولا نعلم انه لم يرد به اربعين سنة اذ لو اراده لكن يقال ابدا او سكت عن ذكر الحين فانه يتأبد فيتعين ما عيناه والزمان
والزمان يستعمل استعمال الحين يقال لم اره منذ زمان ومنذ حين على السواء ويستوي المعرف والمنكر لان ستة اشهر
صارت معهودة فيها فالمنكر انصرف التعريف الى المعهود وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة لفظه
وقيل يصدق في الحين في الوقت اليسير دون الزمان وقال ابو يوسف لا يدين في القضاء في اقل من ستة اشهر قوله والدهر
لم يدر منكرا او الابد معرفا يعني اذا حلف لا يكلمه دهرا قال ابو حنيفة لا ادري ما الدهر وما الابد كالحين والخلاف واقع في
المنكر دون المعرف هو الصحيح اما المعرف بالالف واللام يراد به الابد عرفا لكنه انه يستعمل استعمال الحين والزمان يقال لم
اره منذ دهر ومنذ زمان على السواء ولو حلف لا يكلمه حينا او زمانا فهو على ستة اشهر فكذلك دهرا وله ان الدهر يحتمل ان
للحين والزمان اذ هو قد يقع على الابد بخلاف الحين والزمان فلم يلحق بهما قياسا والعرف لما يعرف استمراره لاختلاف في
الاستعمال قال الله تعالى وما يهلكنا الا الدهر وقال عليه السلام لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فكان مجملا والتوقف في المجمل آية
كمال العلم قوله وايام منكرة ثلثة وايام كثيرة والايام والشهور عشرة يعني اذا حلف لا يكلمه اياما او شهورا او سنين
فهو واقع على ثلثة من كل صنف لانه اسم جمع ذكره منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلث وان عرّفها فقال لا اكلمه الايام
او الشهور او السنين فعند ابي حنيفة على عشرة ايام وعشرة اشهر وعشر سنين وقالا في الايام هو واقع على سبعة
ايام وفي الشهور على اثني عشر شهرا وفي السنين على العمر لان الجمع المعرف ينصرف الى المعهود والمعهود من الايام المعدودة
في السبعة والشهور المعهودة هي شهور السنة وليس للسنين معهود فانصرف الى العمر وكان اللام للتعظيم
كما ذكر لان العشرة معهودة في الجمع المعرف فانه اقصى ما يذكر بلفظ الجمع فانه يقال ثلاثة ايام الى عشرة
ثم يقال احد عشر يوما فكان تعريفا لهذا المعهود ومن قال لعبده ان خدمتني اياما كثيرة فانت حر فالايام
الكثيرة عند ابي حنيفة عشرة لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وقالا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار وقيل
لو كانت اليمين بالفارسية ينصرف الى سبعة ايام اجماعا لانه يذكر فيه بلفظ الفرد دون الجمع قوله وفي اول

عبد

عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا عتق وان اشترى عبدين ثم آخر فلا يعتق احد يعني اذا قال اول عبد اشتريه فهو حر
فاشترى عبدا عتق فان اشترى عبدين معا ثم اشترى عبدا آخر لم يعتق واحد منهم لان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه
غيره في اسمه ومعناه فاذا اشترى بعد اليمين عبدا عتق لاتصافه بالاولية لكونه فردا سابقا لا يشاركه غيره من جنسه
واذا اشترى عبدين ثم عبدا لم يعتق واحد منهم لعدم التفرد في الاولين والسبق في الثالث وكذا الجواب فيما اذا
قال اول عبد املكه قوله فان قال وحده عتق الثالث يعني اذا قال اول عبد اشتريه او املكه وحده فهو حر فملك عبدين
ثم عبدا عتق الثالث لانه يراد به التفرد في حال الشرى لان وحده للحال لغة والثالث سابق في هذا الوصف وحقيقة
ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي في الجامع الكبير وقال فان قوله وحده ليس بصفة للعبد ولكنه بيان للحال وهو ان يكون
دخوله في ملكه وحده وقد تحقق هذا في العبد الثالث فيعتق كمن يقول اول عبد املكه بشرى فهو حر فوهب له عبدان
ثم اشترى ثالثا عتق هذا الثالث وهذا يرجع الى مسئلة قال النحويون ومن حق الحال ان تكون نكرة وقوله
وحده في قوله مررت به وحده وقع حالا وان كان معرفة صورة لاضافته الى الضمير لانه قام مقام النكرة فان معنى
قوله مررت به وحده مررت به لحاله وحده فقوله لحاله جملة في موضع الحال وقوله وحده قائم مقامه فاخذ حكمه في التنكير
فرجع معناه الى قوله منفردا في وقت المرور وكذلك ههنا معناه منفردا وقت التملك او الشرى فقوله وحده بيان
حالية المفعول به كما في قوله مررت به وحده والثالث بهذه الصفة فيعتق بخلاف قوله واحدا حيث لا يعتق الثالث
في قوله اول عبد املكه واحدا فهو حر لانه صفة للعبد فيقال عبد واحد وهذا لا يفيد الانفراد بقوله اول عبد فهذا لا يفيد الا ما
افاده لفظ الاول فيكون مؤكدا احد موجبي الاولية فلم يتغير الحكم فيه الى هنا كلامه قوله وفي آخر
عبد ان اشتري عبدا او مات لم يعتق يعني اذا قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ومات السيد لم يعتق
لان الآخر اسم لفرد لاحق لا يشاركه غيره من جنسه ولا سابق له فلا يكون لاحقا الا ترى انه لا يدخل في قوله اول
عبد املكه ويستحيل اجتماع هاتين الصفتين في شخص واحد قوله وان شرى عبدا ثم آخر ثم مات عتق الآخر يوم شرى
من كل ماله ان اذا كان الشرا وقت الصحة وعندهما يوم مات من ثلثه اما عتق الآخر فبالاجماع لانه فرد لاحق
واما الاستناد عند ابي حنيفة فلان صفة الآخرية تثبت للثاني من اشتراه الآن لكن هذه الصفة بعرضية الزوال
بان يشتري بعده غيره فاذا مات ولم يوجد ما يبطل صفة الآخرية تبين انه كان آخرا منذ اشتراه فيعتق من ذلك
الوقت فيكون من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشرا كما اذا قال لامته اذا حضت فانت حرة لا تعتق بمجرد
رؤية الدم لاحتمال ان ينقطع فيما دون ثلثة ايام فان تمادى بها الدم ثلثة ايام تبين ان العتق وقع
من حين رأت الدم واما اقتصار العتق عندهما فلان الآخرية انما تثبت بان لا يشتري بعده غيره فصار
العتق معلقا بعدم شراء آخر بعده وذلك يتحقق عند الموت فيقتصر العتق على حالة الموت فيكون
من ثلث المال كما لو قال ان لم اشتر عليك عبدا فانت حر فلم يشتر حتى مات يعتق المخاطب مقتصرا على حالة
الموت قوله ولا يصير الزوج فارا لو علق الثلث به خلافا لهما والخلاف يرجع الى الآخر يعني اذا قال آخر امرأة

اتزوجها فهي طالق ثلاثا فتزوج امرأة ثم امرأة ثم مات عندهما يقع الطلاق مقتصرا على الموت حتى تستحق
الميراث وعند ابي حنيفة مستندا الى وقت النكاح فلا يستحق الارث فانه لما كان وقوع الطلاق عند ابي حنيفة
من وقت النكاح وقد دخل بها كان لها المهر ونصف المهر وعدتها بالحيض بلا احداد ولا ترث منه وعندهما تطلق
في آخر جزء من حياته ولها مهر واحد وعليها عدة الوفاة وترث منه وان كان الطلاق رجعيا فعليها عدة الوفاة بالاجماع
قوله وبكل عبد بشرني بكذا فهو حر عتق اول ثلاثة بشروه متفرقين والكل ان بشروه معا يعني اذا قال كل عبد بشرني
بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلاثة متفرقون عتق الاول دون الباقين لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه مما يفرح
او يترح قال الله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وبشرناه باسحق ويشترط كونها سارة في العرف وهذا انما يتحقق من الاول
وان بشروه معا عتقوا جميعا لانها تحققت من الكل حيث عبروا انشئ وجههم الابتر الى قوله فبشروه بغلام حليم
حيث اضاف البشارة الى الجماعة فدل على تحقق البشارة من الجماعة قوله وسقط بشراء ابيه لكفارته ملا ان لا يسقط
بشراء عبد حلف بعتقه قوله لكفارته متعلق بالشراء وقوله من الكفارة فاعل سقط يعني اذا اشترى اباه ينوي به عن كفارة
يمينه سقط عنه الكفارة عندنا خلافا لزفر وان في لعله ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهي القرابة وهي لان الشراء اثبات
الملك والاعتاق ازالته وبينهما منافاة فيستحيل اضافة العتق الى الشراء فلم تنتقل النية بعلة العتق فلا تسقط
الكفارة ولنا ان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لن يجزئ ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اراد الشراء الى
بالشراء جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره وصار نظيره قوله سقاه فارواه وان قال ان اشتريت فلانا
فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهو اليمين واما الشراء فشرطه يرد عليه
انه قد ذكر في اصول الفقه ان التعليق يمنع العلية فاذا وجد الشرط يصير المعلق علة فتكون النية مقارنة لعلة العتق
قوله وبشراء مستولدة ان لا تسقط الكفارة بشراء مستولدة بنكاح علق عتقها عن كفارته بشرائها قوله عن كفارته متعلق بقوله
بقوله عتقها وقوله بشرائها متعلق بقوله علق يعني اذا قال لامة مستولدة بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة
يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا تجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا يضاف
الى اليمين من كل وجه فصار كانه اعتق ام الولد بخلاف ما اذا قال لقنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة
يميني حيث تجزيه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى فلم تختل الاضافة الى اليمين وقد قارنته
النية قوله وتعتق بان تسريت امة فهي حرة من شراها ومن ملكه يوم حلف لا اي لا تعتق من شراها فتسراها قوله
من شراها فاعل تعتق والضمير المنصوب راجع الى من يعني اذا قال ان تسريت جارية فهي حرة فتسرى جارية
كانت له ملكه عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط
فيتناول كل جارية على الانفراد وان اشترى امة بعد اليمين فتسراها لم يعتق خلافا لزفر قوله ان التسري لا يصح
الا في الملك فصار ذكره ذكر الملك كمن قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر فانه يصح لانه قال ان تزوجتك وطلقتك
فعبدي حر لان الطلاق لا يصح الا في الملك فصار الملك مذكورا بذكره كذا هنا وصار كقوله ان ملكتك امة فهي حرة

نفسه تفقها

تفسير بيتها فهي حرة فان قلت هذا اثبات الملك بطريق الاقتضاء وزفر لا يقول بالاقتضاء قلنا اثبات ما لم يذكر لم يخص
في الاقتضاء بل هذا اثبات الملك بدلالة اللفظ لا بالاقتضاء وهذا لان الثابت دلالة ما يفهم من اللفظ بلا تأمل واجتهاد
وههنا كذلك لانه اذا قيل فلان تسرى يفهم منه ان الامة المملوكة فيما اولى بلا تأمل كفهم حرمة الضرب والشتم من النهي عن
التأفيف ولنا ان اليمين بالعتق انما يصح في الملك او مضافا اليه او الى سببه ولم يوجد واحد منهما اما الملك فظاهر واما
الاضافة فلانه لم يقل ان ملكت امة واما الاضافة الى سبب الملك فلانه اضافها الى التسري وهو ليس سبب ملك الامة فلم يصح
اضافة الاعتاق اليه وهذا لان التسري عبارة عن التحصين والابطال وهو ان يبوئها بيتا ويمنعها من الخروج عند
ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف طلب الولد مع ذلك شرط وواحد من هذه الاشياء ليس بسبب لملك الامة الا انه لا يستغني
عن الملك فيصير الملك مذكورا اقتضاء ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره ولا يتعدى عنه الى صحة الجزاء وهو العتق
لان الثابت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يعدو موضعها فلا يثبت الملك فيها وراء صحة التسري فبقي الجزاء في غير الملك
وفي مسألة الطلاق ظهر في حق الشرط ولم يتعد الى الجزاء وانما يقع العتق وهو الجزاء في تمة لانه صادف الملك اذ ملكه
قائم في العبد في الحال فكان ذكر الطلاق ذكرا للنكاح الذي لا يستغنى عنه الجزاء حتى لو قال لاجنبية ان طلقتك واحدة
فانت طالق ثلاثا فتزوجها ووطئها وطلقها واحدة لم تقع الثلث لان الملك صار مذكورا ضرورة فلم يتعد عنه الى صحة الجزاء
فيه وزان مسألتنا وزان ما استشهد به زفر انه يقول ان تسريت امة فعبدي هذا حر فاشترى امة فتسراها
عتق عبده وقوله يفهم الملك من التسري فيما اولى قلنا ذاك يدل على انه ليس بثابت اقتضاء كان الطعام والشراب يفهم
من قوله ان اكلت او شربت فيما اولى وهو ثابت اقتضاء قوله وبكل مملوك لي حر امهات اولاده
ومدبروه وعبيده لا مكاتبوه الا بنيتهم يعني اذا قال كل مملوك لي حر يعتق امهات اولاده ومدبروه وعبيده لا مكاتبوه
الا بنيتهم لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء اذ الملك ثابت فيهم رقبة ويدا ولا يعتق مكاتبوه الا ان ينويهم لان الملك
غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطء المكاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من
النية ومعتق البعض كالمكاتب عند ابي حنيفة قوله وبهذا او بعتق بقوله هذا حر او هذا وهذا لعبيده ثالثهم وخير في
الاوليين لان او كالطلاق قوله ثالثهم فاعل يعتق يعني اذا قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الاخير
في الاوليين لان او اذا دخلت بين شيئين تناولت احدهما فيعتق احد الاوليين غير عين لان او دخلت عليهما
فلما قال والثالث وهذا صار معطوفا على الذي عتق منهما لان العطف للاشتراك في الحكم فيختص بمحل الحكم وهو المعتق
لان الكلام سيق لايقاع العتق فصار كما اذا قال احدكما حر وهذا ولو قال هكذا كان الجواب ما قلنا كذا هنا وكذا
اذا قال لنسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لما بينا وذكر ابن سماعة في كتاب الاقرار
ولو قال لفلان علي الف او لفلان وفلان كان نصف الالف للثالث وله الخيار في النصف الآخر ان شاء جعله للثاني
لما ذكرنا ان الثالث معطوف بالواو على من وقع عليه الحكم كذا في النهاية وذكر في الكافي كان للاخير خمسمائة وخمسمائة
للاوليين ولو قال لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا حنث بكلام الاول او الاخيرين ولا يحنث لو كلم احد الاخيرين ما لم يكلمهما
لان او في هذه المسألة في موضع النفي فيعم عموم الافراد فصار كل واحد منفيا على حدة كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا

ان آنا ولا لكونه انعبار ركانه قال واتبه لا المقلم ولا نا ولا فلانا وفلانا او بوجار عطفا كان الثاني معمولا الى الله فيعم كانه قال ولا معني
كذا هاهنا **قوله** ولام دخل على فعل يقع عن غيره كبيع وشراء واجارة وخياطة وصياغة وبناء اقتضى امره بحققه به فلم يحنث في انا
بعت لك ثوبا ان باعه بلا امره ملكه او لا فوله يقع عن غيره صفة فعل ارعا فعلا يقع عا غيره فاعله اي فعل يجري فيه اجاء النيابة
وقوله اقتضى لقوله يقع عن غيره صفة فعل ارعا فعلا ولام فعل وقوله امره ذكر الغيرة هو المحلوف عليه بتحقق امره الفعل
المحلوف عليه لو كان ملكه نفل ما من اي لكي المحلوف عليه ذلك الثوب او لا يملكه فيجوز ان يكون منصوبا على البدل من
الضمير المنصوب في باعه اعلم ان الاصل فيه ان دخول اللام على الفعل الذي يجري فيه النيابة كالبيع والشراء
والاجارة والخياطة والصياغة والبناء كان بعت لك ثوبا ونحوه لاختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان كان
بامره سواء كان العين ملكه او لا لان اللام للاختصاص واقوى وجوه الملك فاذا جاورت الفعل اوجبت
ملكه للعكر العيني وذا ان يفعله بامره لان نفع ذلك الفعل يقع له حتى لو دس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف
فباعه ولم يعلم لم يحنث لان تقدير الكلام ان بعت ثوبا لك كالبيع لاجلك ولم يوجد وذكر في النهاية اعلم ان معنى قوله ان
ان بعت لك هذا الثوب بالفارسية اگر فروشم از بهر تو اين جامه را ومعنى قوله ان بعت ثوبا لك اگر فروشم جامه راكه
ملك تو است **قوله** وان دخل اللام على عين او فعل لا يقع عن غيره اي لا يجري فيه النيابة كالاكل والشرب ودخول وضرب
الولد اقتضى ملكه فحنث ان بعت ثوبا لك ان باع ثوبه بلا امره اعلم ان دخول اللام على العين كان بعت ثوبا لك وعلى
فعل لا يجري فيه النيابة كالاكل والشرب والدخول وضرب الولد لاختصاص العين بالمحلوف عليه بان
ملكه سواء بامره او لا علم به او لا لان اللام جاورت العين في قوله ان بعت ثوبا لك فاوجبت ملك العين لا ملك
الفعل فصار تقديره ان بعت ثوبا هو مملوك لك فلو باع ثوبا ملك المحلوف عليه يحنث لتحقق شرطه وفي الاكل وغيره
يقع اليمين على ملك العين سواء قدم اللام بان قال ان اكلت لك طعاما او شربت شرابا لك لان هذا الفعل مما لا يملك
بالعقد فوجب صرف اللام الى ما يملكه وهو العين لان الاضافة المقتضية للاختصاص لا يمكن اعمالها في هذا الفعل
فينصرف الى العين فيقتضي كون العين مملوكا للمحلوف عليه سواء كان بامره او لا ولو نوى بقوله بعت لك ثوبا بعت
ثوبا لك او بقوله بعت ثوبا لك بعت لك ثوبا صدق ديانة فيهما وقضاء فيما فيه تغليظ لا فيما فيه تخفيف لانه نوى محتمل
كلامه بتأخير اللام عن محله في الفصل الاول وتقديمه على محله في الفصل الثاني والكلام يحتمل التقديم والتأخير **قوله** وفي
كل عرس لي فكذا بعد قولها عرس تكح عليه لطلقت من وحلف بها عند ديانة نحو اذا قالت المرأة تزوجت علي
قال كل امرأة لي طالق ثلاثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه
كلامه خرج جوابا لكلامها فيتقيد بالكلام السابق والكلام السابق في تزوج غيرها عليها فان قيل انه زاد
على قدر الجواب فلا يلزم المطابقة قلنا الزيادة على قدر المحتاج اليه الجواب انما تخرج الكلام عن الجواب
اذا لغت الزيادة وهنا ما لغت لانه قصد تطييب قلبها وتسكين غيظها وذا بتطليق غيرها على العموم لجواز
ان يقع في قلبها التزوج بما قال غير التي طلقت ولنا ان الحكم يعم الكلام وهو اجنبي ما اشكي وقد اشكي هنا لانه
زاد على قدر الجواب او هو اراد ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلاثا ثلاثا مبتدئا وقد يكون غرضه ايحاشها واغضابها

حيث

حيث اعرضت وما نعت وحاصمت فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا او لو نوى يمين ما صدق ديانة لا قضاء
تخفيفا للعام **كتاب الحدود** الحد عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا تسمى تعزير وقصاص حدا اعلم ان
الحد في اللغة المنع ومنه سمي البواب حدادا والسجان لانه يمنع الناس عن الدخول وسمي التعريف الجامع المانع حدا لانه يمنع من الدخول
دخول غيره فيه وسميت العقوبات التي لها حدود الا انها موانع من ارتكاب اسبابها وفي الشرع اسم لعقوبة مقدرة تجب حقا لله
تعالى واحترز بالمقدرة عن التعزير فانه وان كان عقوبة مشروعة للزجر الا انه غير مقدر وبكونه حقا لله تعالى عن القصاص فانه
وان كان متعينا للزجر الا انه حق العبد حتى يسقط بالعفو وبالاعتياض عنه ولا كذلك الحد والاصل في شرعية الحدود
وهو الزجر فان الطباع البشرية والانفس الشهوانية يغلب عليها تحصيل الشهوات بغير الطرق المشروعة من الشرب والزنا
والتشفي بالقتل بالعدوان والاستطالة بالقذف والشتم واخذ مال الغير والضرب وقطع الطريق فاقتضت الحكمة الالهية
شرع هذه الحدود موانع وزواجر ليبقى العالم على نظام العدل **قوله** والزنا وطء في قبل خال عن ملكه وشبهته اعلم ان
الزنا يمد ويقصر فالقصر لاهل الحجاز قال الله تعالى ولا تقربوا الزنا والمد لاهل نجد قال الفرزدق ابا حاضر من يزن يعرف زناؤه
ومن يشرب الخرطوم يصبح مسكرا الخرطوم الخمر المسكر بفتح الكاف من التسكير المخمور كذا في الصحاح وابو حاضر كنية
الى المنصور زنوي والى الممدود زنائي كذا في الصحاح هذا الوطء الزنا واما معناه شرعا فهو عبارة عن قضاء الرجل شهوته محرما
في قبل المرأة الخالي عن الملكين وشبهتهما وعن شبهة الاشتباه وعبارة عن تمكين المرأة لمثل هذا الفعل ايضا
القضاء بدخول الايلاج المجرد من غير انزال لانه الانزال شبع فيه وقيد بالرجل ليخرج الصبي وقيد بالمحرم ليخرج فعل المجنون وفعل
الصبي ايضا فان فعلهما وقعت ليس بزنا واريد بالملكين ملك اليمين وملك النكاح واريد بشبهة ملك اليمين بما اذا
وطئ الرجل جارية ابنه وجارية مكاتبه وجارية عبده المأذون المديون والجارية من الغنيمة بعد الاحراز في دار الاسلام
في حق الغازي واريد بشبهة ملك النكاح ما اذا وطئ الرجل امرأة تزوجها بغير شهود وامة تزوجها بغير اذن مولاها ووطئ
عبد امرأة تزوجها بغير اذن مولاها وكذلك لو وطئ امة تزوجها على حرة وما اشبهه واريد بشبهة الاشتباه ما اذا وطئ
الابن جارية ابيه على ظن انها تحل له اي هذا اشار في تحفة الفقهاء في تعريف المصنف نوع قصور يظهر بما ذكرنا **قوله**
ويثبت بشهادة اربعة بالزنا لا بوطء او جماع اعلم ان الزنا يثبت عند الامام بالبينة والاقرار لان الوصول الى العلم
القطعي متعذر فاكتفي بالدليل الظاهر والبينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الوصول الى العلم القطعي متعذر فاكتفي بالدليل
الظاهر والبينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لرجحان جهة صدقه على كذبه اذا لم يوجد التهمة الامارة بالسوء على الكذب اذا
كان فيه نفع لها فاما فيما يتعلق به الضرر فالظاهر انه تحاميه عنه وعلم القاضي ليس بحجة في الحدود باجماع الصحابة رضي الله عنهم وان كان
القياس يقتضي اعتباره لان علمه فوق البينة والاقرار ثم البينة ان يشهد اربعة من الشهود على رجل او امرأة بالزنا لقوله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فقد جعل شهادة الاربع
شرطا لدرء الحد عن الرامي فثبت ان صدق قول الا يثبت الا بها وقال عليه الصلوة والسلام لهلال ائت باربعة يشهدون
على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربعة تحقيق معنى الستر وهو مندوب اليه والاشاعة ضد الستر فيكون مذموما

بعد تحليفه قوله فيسألهم الإمام عن الزنا ما هو وكيف هو وأين زنى ومتى زنى وبمن زنى فإن بيّنوه وقالوا رأيناه وطئها في فرجها كالميل في المكحلة
وعدلوا سرًّا وعلنًا حكم به أي بوجوب الحد أما السؤال عن ماهية الزنا فإنه يمكن أن يظن الشهود مقدمات الزنا كالنظر واللمس
زنا وليس كذلك وما يؤيد ظنهم قوله عم العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش والرجلان
تزنيان وزناهما المشي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه فسمى الفعل فيما دون الفرج زنا والحد لا يجب إلا بالجماع في الفرج فيسأله
الإمام أي فيسأل فإن بيّنوا سأل عن كيفية الزنا لعله كان مكرهًا أو طائعًا ولا حد على المكره ثم يسأل عن المكان احترازًا ثانيًا
عن فعل الزنا في دار الحرب ثم يسأل عن الوقت احترازًا عن أن يكون العهد متقادمًا وحد الزنا لا يقام بعد تقادم العهد عندنا
ثم يسأل عن المزني بها احترازًا عن أن يكون له نكاح أو شبهة نكاح مع المفعول بها وذلك غير معلوم للشهود فيستقصي في ذلك إذ الإمام
مندوب إلى الاحتيال لدرء الحد لما قال صلى الله عليه وسلم ادرؤوا الحدود بالشبهات فإذا بيّنوا ذلك وقالوا رأيناه وطئها
في فرجها هذا جواب يلحق ما هو كالميل في المكحلة هذا جواب كيف هو وسأل عنهم القاضي فعدلوا في السر والعلانية على ما نبين في
الشهادات إن شاء الله تعالى حكم بشهادتهم ولم يكتف بظاهر العدالة بخلاف ما يقوله أبو حنيفة في سائر الحقوق احتيالًا للدرء
ويحبس حتى يسأل عن الشهود لأنه لو خلى سبيله لهرب ولأنه صار متهمًا بالجناية وقد حبس النبي عم رجلًا بالتهمة بخلاف الديون
حيث لا يحبس فيها قبل ظهور عدالة الشهود لأن الحبس فيه نهاية العقوبة إذ لا يعاقبه بعد ثبوت الحق إلا بالحبس
فلم يجز أن يفعله قبل ثبوت الحق بخلاف الحدود فإن النهاية فيها الرجم أو الجلد فإن الحبس ينافي الاحتيال للدرء فينبغي أن لا يشرع
كأخذ الكفيل عنه قلنا حبسه ليس بطريق الاحتياط بل بطريق التعزير لأنه صار متهمًا بارتكاب الفاحشة فيجب تعزيره قوله وبإقراره
أي ويثبت عند الإمام بإقراره أربعًا في أربعة مجالس يرده كل مرة ثم يسأله كما مر اعلم أن الإقرار أن يقر البالغ العاقل على نفسه
بالزنا أربع مرات في أربعة مجالس من مجالس المقر كلما أقر رده القاضي فاشتراط البلوغ والعقل لأن قول الصبي والمجنون
غير معتبر أو غير موجب للحد واشتراط الأربع مذهبنا وعند الشافعي يكتفى بالإقرار مرة واحدة اعتبارًا بسائر الحقوق ولنا
حديث ماعز رضي الله عنه فإنه عم أخر إقامة الحد عليه حتى تم إقراره في أربع مجالس يتوجه عنه النبي عم في كل مرة حتى يطرده من
المسجد وفي رواية طرده حتى توارى بحيطان المدينة فلو كانت المرة كافية لما أخر إلى الرابعة لثبوت الوجوب بالأولى
وقوله عم بعد إقرار الرابعة الآن أقررت أربعًا فإنه دليل على أن الوجوب متعلق بها ولأن الشهادة اختصت فيه بزيادة أربعًا
العدد فكذا الإقرار إعظامًا لأمر الزنا وتحقيقًا لمعنى الستر ولا بد من اختلاف المجالس خلافًا لابن أبي ليلى لأن المعتبر في
الشهادة عدد الأربعة دون اختلاف المجالس فكذا في الإقرار ولنا ما روينا ولأن اتحاد المجلس مظنة اتحاد ما يجري فيه
المجلس كما في آية السجدة فعند اتحاد المجلس يتحقق شبهة الاتحاد في الإقرار والإقرار قائم بالمقر فيعتبر اتحاده دون المجلس والاختلاف
يثبت بأن يرده القاضي كلما أقر بأن يقول أبك خبال أبك جنون فيذهب حيث لا يراه ثم يجيء فيقر هو المروي عن أبي حنيفة لما روينا من
حديث ماعز رضي الله عنه فإذا تم إقراره أربع مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف هو وأين زنى ومتى زنى وبمن زنى احتيالًا للدرء بلغه
فإذا بين ذلك لزمه الحد لتمام الحجة وقوله كما مر إشارة إلى ما تقدم في السؤال ولا يسأل عن الزمان لأن تقادم العهد مانع في الشهادة
دون الإقرار والأصح أنه يسأل لجواز أنه زنى في صباه فلذلك أطلق في الكتاب ثم اعلم أن في قوله رده كل مرة تسامحًا لأنه يدل على أن

الإمام

الإمام يرده أربع مرات وليس كذلك بل يرده ثلاث مرات فإذا أقر مرة رابعة لا يرده بل يقبله كما بينا قوله فإن بيّن أي
ما سأل القاضي عنه من الأشياء المذكورة حيث يلقنه رجوعه بقوله لعلك لمست أو قبلت أو وطئت بشبهة لو كان رجوعه بالتعريض
على المنقولة وإنما يستحب للإمام أن يلقن المقر الرجوع بهذه الأشياء لقوله لماعز لعلك مسستها أو قبلتها قوله فإن رجع
قبل حده أو في وسطه خلي وإلا أي وإن لم يرجع حد لثبوته بإقراره ولا مانع يمنعه أي فإن رجع المقر عن إقراره قبل أن
يحد أو في وسط الحد قبل رجوعه وخلي سبيله وقال الشافعي وابن أبي ليلى لا يقبل رجوعه ويحد لوجوب الحد عليه بإقراره
فلا يبطل برجوعه وإنكاره كما إذا وجب بالشهادة وصار كالقود وحد القذف ولنا أن الرجوع خبر محتمل للصدق
كالإقرار وليس فيه من يكذبه فيتحقق الشبهة في الإقرار بالإنكار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود دليلهم
من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع قوله إنما الحد للمحصن أي الحر المكلف المسلم وطئ بنكاح صحيح وهما بصفة الإحصان
رجمه في فضاء حتى يموت يعني إذا وجب الحد وكان الزاني محصنًا رجم بالحجارة حتى يموت لأنه صلى الله عليه وسلم رجم ماعزًا رضي
الله عنه وقد كان محصنًا وقال عم لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس
بغير حق وهذا الحديث مشهور وقد أجمعت الصحابة رضي الله عنهم فتخرج إلى أرض فضاء كما فعل رسول الله عم بماعز حين أمر
برجمه ثم إحصان الرجم أن يكون حرًا عاقلًا بالغًا مسلمًا قد تزوج امرأة نكاحًا صحيحًا ودخل بها وهما على صفة
الإحصان عند الدخول أما العقل والبلوغ فشرط لأهلية توجه التكليف وأهلية العقوبة إذ لا خطاب دونهما وما عداهما
فيشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة عند تكثرها تغلظ وهذه الأشياء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها أدلة كثرة النعمة
فيناط الرجم باستجماع هذه الأشياء فيخرج ما عداها من النعم كالشرف والعلم وعند عدم ورود الشرع باعتبارها
ونصب الشرع بالرأي متعذر ولأن هذه كلها زواجر عن الزنا لأن الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من
الوطء الحلال والإسلام ممكن من نكاح المسلمة ومؤكد اعتقاد الحرمة فكان زناه مع حصول هذه الزواجر أغلظ
في الجناية وأن في جعل الإسلام شرط الإحصان وكذا أبو يوسف في رواية لما روي أن النبي عم رجم يهوديين قد زنيا
قلنا ذلك بحكم التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عم من أشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر في الدخول الإيلاج في قبل على وجه يوجب الغسل
وشرط صفة الإحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة أو المملوكة أو المجنونة أو الصبية لا يكون محصنًا
وكذلك لو كان الزوج عبدًا أو صبيًا أو مجنونًا أو كافرًا وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لأن النعمة بذلك يتكامل إذ الطبع ينفر
عن صحبة المجنونة والرغبة قليلة في صحبة الصغيرة لقلة رغبتها فيه وكذلك المملوكة تحرزًا عن رق الولد وكذلك في
الكافرة لأن الاختلاف في الدين مانع من الائتلاف وأبو يوسف يخالفهما في الكافرة زمانًا في الوصول حتى إذا تزوج المسلم
امرأة كتابية ودخل بها ثم أسلمت بعد الدخول يثبت إحصانه والحجة عليه ما ذكرنا أن الاختلاف في الدين يمنع الائتلاف
وقوله عم لا يحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحر الأمة ولا الحرة العبد قوله يبدأ به الشهود فإن أبوا أو غابوا أو ماتوا
سقط ثم الإمام ثم الناس يعني إذا أراد إقامة الحد عليه بدأ الشهود برجمه ثم الإمام ثم الناس هكذا فعل علي رضي الله عنه
ولأن البداية بالشهود من الاحتيال للدرء لأن الشاهد قد يتجاسر على الأداء ثم يستعظم المباشرة فيمتنع

فيرجع عن الشهادة وقالا ان في لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك
غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف فان امتنع الشهود او بعضهم من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا
ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط وقال ابو يوسف في الغيبة يقام الحد لظهور الزنا من المحصن بالحجة
الكاملة فلا يتوقف وفي المنتقى لا يرجم المشهود عليه بالزنا الا بحضرة الشهود فان حضروا وابوا ان يرجموا او رمى
بعضهم وابى البعض درئ الحد وهذا قول الصنيع فان كان الشهود مرضى لا يستطيعون ان يرموا وقد حضروا
رمى القاضي ثم رمى الناس وان غاب احدهم لم يرجم حتى يحضر كلهم كذا في الذخيرة وذكر في النهاية واما اذا كان الشهود
مقطوعي اليدين لا يمتنع الاقامة بخلاف ما اذا قطعت ايديهم بعد الشهادة **قوله** وفي المقر يبدأ الامام ثم الناس
كذا روي عن علي رضي الله عنه ورمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت اعترفت بالزنا **قوله** ويغسل ويكفن
ويصلى عليه لقوله عليه الصلوة والسلام لماعز اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه بذل نفسه في حق مستحق عليه
فلم يسقط الغسل كما لو قتل قصاصا ولصلوة النبي صلى الله عليه وسلم على الغامدية بعد رجمها **قوله** ولغير المحصن مطروف على
قوله للمحصن اي الحد لغير المحصن جلد مائة وسطا بسوط لا ثمرة له يعني اذا لم يكن الزاني محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن بما روينا فبقي في حق غيره معمولا به والضرب
والسوط ان يكون بين المبرح وغير المؤلم فان المبرح مفض الى الهلاك والثاني لا يفيد ما شرع له الحد وهو الزجر
ومعنى لا ثمرة له ان يكسر ما في السوط من العقدة التي عليه لان عليا لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته **قوله** وينزع ثيابه
الا الازار لان عليا رضي الله عنه كان يأمر بالتجريد في الحدود ولان التجريد ابلغ في ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه على
الشدة في الضرب وفي نزع الازار كشف العورة فيتوقاه **قوله** ويفرق على بدنه اي يفرق الضرب على اعضائه تحرزا عن التلف
فانه لو جمع الضرب كله على عضو واحد ربما ينتهي اليه والحد زاجر لا متلف **قوله** الا رأسه ووجهه وفرجه لقوله عليه السلام للذي امره
بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولان الفرج مقتل والرأس مجمع الحواس وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن ايضا فلا يؤمن فوات
شيء منها بالضرب وذلك اهلاك معنى فلا يشرع حدا وقال ابو يوسف يضرب الرأس ايضا سوطا او سوطين لا يخشى منه الفساد
لقول ابي بكر اضربوا الرأس فان فيه شيطانا قلنا تأويله انه قال ذلك فيمن ابيح قتله ويقال انه ورد في حربي من دعاة الكفرة
والاهلاك فيه مستحق **قوله** قائما في كل حد بلا مد قوله قائما منصوب على الحال من الضمير المجرور في قوله على بدنه يعني يضرب في الحدود
كلها قائما لقول علي رضي الله عنه يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا ولان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام
ابلغ فيه ولا يمد المضروب الا اذا فعله الجلاد لما فيه زيادة على المستحق **قوله** وللعبد نصفها اي الحد للعبد نصف المائة لقوله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء ولان الرق منقص للنعمة فيتنقص به العقوبة لان الجناية
مع توفر النعم افحش فتغليظ الجزاء به اليق والمرأة في ذلك سواء لان النصوص تشملهما **قوله** ولا يحده سيده بلا
اذن الامام اي ولا يقيم المولى الحد على عبده الا باذن الامام وقال الشافعي له ان يقيمه لان ولاية المولى على عبده اقوى من
ولاية الامام فان له من التصرفات فيه ما ليس للامام واذا كانت له الولاية المطلقة جاز له ان يقيم عليه الحد فصار كالتعزير

ولنا

ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاة الحدود والصدقات والجمعات والفيء ولان الحد حق الله تعالى اذ المقصود منه اخلاء العالم
عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فاذا كان حق الشرع فيستوفيه نائبه في اقامته وهو الامام او من ينوب منابه بخلاف التعزير
لانه حق العبد الا يرى ان الصبي يعزر وان كان غير مخاطب بحقوق الشرع **قوله** ولا ينزع ثيابها الا الفرو والحشو لان بدنها عورة
وكشف العورة حرام والفرو والحشو يمنعان وصول الالم الى المضروب والستر حاصل بدونهما فينزعان **قوله** وتحد جالسة
لما روينا من حديث علي رضي الله عنه والنساء قعودا ولانه استر لها **قوله** وجاز الحفر لها لا له اي وجاز الحفر للمرأة في الرجم لا
للرجل وذكر الى الصدر لانه عليه السلام حفر للغامدية الى صدرها وحفر علي رضي الله عنه لشراحة الهمدانية الى قريب من السرة وان تركه لم يضره
لان النبي عليه السلام لم يأمر به وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر لها وربما يضطرب اذا اصابتها الحجارة فتبدو شيء
من عورتها واما الرجل فلانه عليه السلام ما حفر لماعز ومبنى حال الرجل على التشهير ولا يربط المرجوم ولا يمسك لانه لا حاجة لا حاجة
اليها **قوله** ولا جمع بين جلد ورجم يعني لا يجمع في اقامة الحد على المحصن بين الجلد والرجم وقالت طائفة يجلد بكتاب الله تعالى ويرجم
بسنة رسوله عليه السلام وهكذا قال علي رضي الله عنه وفعل وبه اخذ الحسن وداود واصحاب الظواهر لظاهر قوله عليه السلام الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة ولنا ان النبي عليه السلام لم يجمع بينهما ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم
اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه **قوله** ولا جلد ان ولا جمع بين جلد ونفي الا سياسة ولا يجمع بين جلد ونفي
في البكر على انه حد وقال الشافعي يجمع بينهما حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولان فيه حسم
باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تعالى فاجلدوا وجب ان يكون المذكور كل الحد اما لانه جزاء الجناية بحرف الفاء والجزاء
اسم للكافي واما لانه كل المذكور في موضع الحاجة الى البيان ولان في التغريب فتح باب الزنا فلم يجز ان يكون من لان السكوت؟
الحد الذي شرع زاجرا عنه لان المرأة بها اذا تغربت لم يبق من يستحي منه من عشيرتها فيقدم عليه او لانها حالة الغربة
لا يتمكن من تحصيل من يقوم بمعاشها فيتخذ الزنا مكسبة وهو من اعظم وجوه الزنا ويؤيد ذلك قول علي كفى بالنفي فتنة واما
ما رواه فهو منسوخ بالآية كما نسخ باقيه وهو قول النبي عليه السلام الثيب بالثيب ورجم بالحجارة الا ان يرى الامام في ذلك مصلحة جلد مائة
فيغربه على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الرأي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المروي
عن بعض الصحابة **قوله** ويرجم مريض زنى ولا يجلد حتى يبرأ يعني اذا زنى المريض وحده الرجم يرجم لان الاتلاف
مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حده الجلد يؤخر الى ان يبرأ من مرضه لان الهلاك ليس بمستحق والجلد قد يفضي بالمريض الى
الهلاك فكان مانعا وكذا الايام الشديدة في غاية الحر والبرد للافضاء الى الهلاك **قوله** وحامل زنت ترجم حين وضعت
يعني اذا زنت الحامل وحدها الرجم يؤخر حتى تضع حملها لان الولد نفس محترمة فلا يجوز اهلاكها فاذا وضعت جاز
الرجم لانفصال المانع منه وعن ابي حنيفة ان رجمها يؤخر الى ان يستغني عنها ولدها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته
لان في التأخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغني ولدك
ثم الحبلى تحبس الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبينة كيلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس
قوله وتجلد بعد النفاس يعني اذا زنت الحامل وحدها الجلد تؤخر جلدها حتى تتعالى من نفاسها لان النفاس نوع

موصل فيوجر الى زمان البر **باب وطء يوجب الحد او لا** الشبهة دارئة للحد لقوله عم ادرؤا الحد بالشبهات
وهذا الحديث تلقته الامة بالقبول وانما اختلفوا في ثبوت الشبهة وحدها فيحتاج الى تحديدها وتنويعها
فنقول الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت **قوله** ومن في الفعل تثبت بظن غير الدليل دليلا فلم يحد اي ان ظن
انها تحل له وهذا ايضا نوعين اعلم ان الشبهة شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وهي ان يظن الانسان غير دليل الحل
دليلا وهي تتحقق في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه فلا بد من الظن ليتحقق الاشتباه كقوم شربوا خمرا لم يحد من علم
منهم انه خمر لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن انها حلال له لم يحد وان لم يدع ذلك لان المحل خال عن الملك ولحق
مكان الفعل زنا نظرا اليه الا انه اذا ادعى شبهة في الفعل استندت الى دليل فاعتبرت ويلحق الظن
بالحقيقة لتحقق الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية وهذه انما تكون ان كانت لوجود الدليل الدال
على الحل في المحل لكن امتنع عمله لمانع وهذه تسقط الحد سواء علم بالحرمة او لم يعلم ويثبت النسب اذا ادعاه
لا شبهة المحل دون الاولى وشبهة في العقد فان العقد اذا وجد حلالا كان او حراما متفقا على تحريمه او
مختلفا فيه علم الواطئ انه حرام او لم يعلم لا يحد عند ابي حنيفة وعندهما اذا نكح نكاحا مجمعا على تحريمه فليس ذلك
شبهة ويحد ان علم بالحرمة والا **قوله** في وطء امة ابويه وعرسه وسيده والمرتهن المرهونة في الاصح والمعتدة بثلث
وبطلاق على مال وباعتاق ام ولده قوله في وطء امة ابويه متعلق بقوله لم يحد يعني ان الشبهة في الفعل ثمانية مواضع
جارية ابيه وامه وجارية عرسه وجارية سيده ووطء المرتهن المرهونة في الاصح ووطء المعتدة بثلث والمعتدة
بطلاق على مال والمعتدة باعتاق ام ولده ففي هذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لي ولو قال علمت انها علي
حرام وجب الحد ثم بان هذا الفصل اعلم ان شبهة الاشتباه فيه ان قرب ما بينه وبين ابويه واحد وهذا القرب
يوجب شبهة حكمية في جارية الابن لقوله عم انت ومالك لابيك فينبسط الابن على مال الاب لما يرى ان مال الابوين كان
الابن في حق عدم قبول الشهادة في الطرفين فيكون ظنا في موضع الاشتباه وكذا جارية زوجته وجارية سيده لانه
ينتفع بما لها بلا استيذان وحشمة فظنه في الاستمتاع معتبر في حق الحد وكذا الجارية المرهونة في حق المرتهن
على رواية كتاب الحدود لانها مملوكة له يدا ومالية مشغولة بدينه رقبة فيجوز ان يغلط فيظنها حلالا فيعذر
في حق الحد وكذا وطء المطلقة ثلاثا او واحدة بمال وهي في العدة لانها منكوحة في وجه من حيث وجوب النفقة
والسكنى وحرمة نكاح الاخت واربع سواها وغير منكوحة في حق الارث وعدم صحة اللعان والايلاء فيشتبه
عليه حل الوطء فيقيسه على بعض الاحكام الباقية فيكون ظنا في موضع الاشتباه ولا يعتبر قول الروافض في
مطلقة الثلث ان بايقاع الثلث لم يقع الا واحدة لانه خلاف لا اختلاف وكذا المولى اذا وطئ ام ولده في عدة
العتق لما ذكرنا من قيام بعض الاثار في العدة وان علمت انها عليه حرام فعليه الحد في هذه الصور الثمانية لتحقق
الحرمة وعليه المهر ولا يثبت النسب وان ادعى لانه زنى ولا يحد قاذفه ايضا **قوله** وفي المحل بقيام دليل ناف
للحرمة ذاتا اي الشبهة في المحل يثبت بقيام الدليل النافي للحرمة ذاتا يعني اذا نظرنا الى الدليل مع قطع النظر عن المانع

يكون

يكون منافيا للحرمة **قوله** فلم يحد وان اقر بحرمتها في وطء امة ابنه لانه استحق مال الولد لقوله عم انت ومالك لابيك
يقتضي ثبوت حقيقة الملك له فانه لم يثبت حقيقة الملك فلا اقل من ان يثبت له شبهة الملك والشبهة في المحل يمنع
ثبوت الحد بكل حال لان الملك اذا ثبت من وجه لم يبق معه اسم الزنا فان حبلت وولدت يثبت النسب من الاب ويلزمه العقر
لتملكه اياها بالقيمة سابقا على الوطء وان لم تحبل فعلى الاب العقر ولا يثبت الملك له فيها لان التملك ثم لصيانة مائه
عن الضياع ولا حاجة ههنا الى صيانة مائه عن الضياع فلا يثبت الملك فحصل الوطء في غير الملك وسقط الحد للشبهة
فيجب العقر والجد كالاب لان الشبهة نشأت من الابوة وهي قائمة لكن لا يثبت نسبه عند قيام الاب **قوله** ومعتدة
ان ولم يحد في وطء معتدة الكنايات بان قال لها انت باين او علي حرام او بتة او خلية او برية او امرك بيدك واراد
به البينونة او الثلث ثم جامعها في عدتها لا حد عليه وان قال علمت انها علي حرام لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في وقوع
البينونة بهذه الالفاظ فعند علي رضي الكنايات بوائن وعند عمر رواجع ولا يصح نية الثلث في هذه الالفاظ فانتصب
دليلا شرعيا على قيام الحل وان كان مرجوحا عندنا فكانت الشبهة في المحل فلا يجب الحد اصلا **قوله** والبائع المبيعة اي لم يحد
في وطء البائع المبيعة والزوج الممهورة قبل تسليمها لوجود الشبهة في المحل وهو انها في ضمان البائع والزوج قبل
التسليم حتى لو هلكت هلكت من مال البائع والزوج وهذا لانها كانت له قبل البيع والامهار وان زال ملك الرقبة
لم يزل ملك اليد فانتصب دليلا على كونها ملكا له فكانت الشبهة في المحل **قوله** والمشتركة اي ولم يحد في وطء الجارية
المشتركة بينه وبين غيره لان الملك قائم في كل جزء في النصف فيورث شبهة دارئة للحد وفي وطء المرهونة في رواية كتاب
الرهن لان الرهن من اسباب الملك الا يرى انه لو هلكت يصير مستوفيا لدينه من حين الرهن فيكون الرهن سببا للملك
وان تحقق حكمه فيكون الشبهة في المحل كما اذا وطئ جارية اشتراها على ان الخيار للبائع لا يحد وان قال علمت انها
علي حرام لوجود سبب الملك وان تخلف الحكم عنه **قوله** وان ادعى النسب يثبت في هذه لان الاول اي النسب يثبت في شبهة المحل
اذا ادعى الولد لانه ليس بزنا ذكره الامام التمرتاشي ولا يثبت في شبهة الفعل وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا لكن
هذا ليس يجري على العموم فان في المطلقة الثلث يثبت النسب اذا وطئ في شبهة العقد فيكفي ذلك لاثبات النسب وفي
الايضاح المختلعة والمطلقة بعوض ينبغي ان تكون كالمطلقة ثلثا لاجتماعهم على التحريم فيثبت شبهة الفعل **قوله** وحد بوطء امة اخيه
وعمه اي وان ظن حلها وكذا سائر المحارم سوى الولاد لانه لا بسوطة له في مال مولاه فلم يستند ظنه الى دليل فلا يعتبر
قوله واجنبية وجدها على فراشه وان هو اعمى اي وحد بوطء اجنبية وجدها على فراشه وقال حسبتها امرأتي لانه بعد امتداد
العهد وطول الصحبة لا يشتبه عليه زوجته وقد ينام على فراشه غيرها من المحارم التي في بيتها فلم يستند ظنه الى دليل وهو
دعوى الظن في غير موضعه فلم يعتبر كما لو كانت فاجرة او وديعة وكذا اذا كان اعمى لانه يقدر على التمييز بالحركات والعبارات
فكان كالبصير فلا يعذر الا اذا دعاها فاجابته اجنبية وقالت انا زوجتك فوطئها لان الاخبار دليل **قوله** وذمية زنى
بها حربي وذمي زنى بحربية لا الحربي والحربية قوله وذمية وذمي معطوف على الضمير المستتر في قوله وحد صورته دخل حربي
دارنا بامان فزنى بذمية او ذمي زنى بحربية او حربية يحد الذمي والذمية عند ابي حنيفة ولا يحد الحربي والحربية

هو قول محمد في الوقت اذا ارتد بحربية فاما اذا زنى الحربي بذمية لا يحد الحربي عند محمد وهو قول ابي يوسف اولا ثم قال ابو
يوسف يحدان كلهم وهذا قوله الآخر لان الاصل عند ابي يوسف ان كل الحدود تقام على المستامن والمستامنة في دارنا
الا حد الشرب كما يقام على الذمي والذمية لان المستامن يعتقد حرمة الزنا لانه حرام في كل الاديان وكذلك قدر الامام
على اقامة الحد لكونه في دارنا وقد التزم احكامنا بما يرجع الى المعاملات والسياسات مدة مقامه فينا كالذمي
التزمها مدة عمره الا يرى انه يقام عليه القصاص وحد القذف ويمنع من الربا ومن شرى العبد المسلم والمصحف ويجبر على بيعهما
ان اشتراهما كما يجبر الذمي بخلاف حد الشرب فانه لا يقام على الذمي ايضا لاعتقاده اباحته وانما قلنا اعطيناه الامان
على ان نتركه ودياناته والاصل عند ابي حنيفة ومحمد انه لا يقام على المستامن والمستامنة شيء من الحدود الا حد القذف
لان الاقامة تبتني على الولاية والولاية تبتني على الالتزام اذ لو الزمناه حكما بلا التزام لادى الى تنفيره من دارنا
وقد ندبنا الى معاملة بحمله ذلك على الدخول في دارنا ليرى محاسن الاسلام فيسلم وهو بالامان التزم حقوق العباد لانه طامع
في الانصاف وان لا يؤذى والتزم الانصاف واما حقوق الله تعالى فلم يلتزمها لانه انما دخل دارنا ليقضي حوائجه فيعاملنا
ونعاملك فيكون ملتزما ما يتصل بالمعاملة من حقوق العباد لا غير واذا لم يلتزم شيئا من حقوق الله تعالى بالامان صار وجود
الامان في حق حقوق الله تعالى وعدمه سواء ولو عدم الامان لم يقم عليه شيء من الحدود وكذا هنا بخلاف الذمي لانه بالذمة
صار من اهل دارنا فالتحق بنا في احكام الدنيا واما القصاص وحد القذف فمن حقوق العباد والمنع من شرى المصحف والعبد
المسلم والجبر على بيعهما من حقوق العباد ايضا لانه في استخفافه بها اذ لا اباء للمسلمين وكذا في استخفافه بالمصحف فقد التزم
حقوق العباد بخلاف حد الزنا لانه خالص حق الله تعالى فلا يلزمه ومحمد فرق بين ما اذا زنى ذمي بحربية حيث قال يحد الذمي
ولا يحد الحربية وبين ما اذا زنى الحربي بالذمية حيث قال لا يحدان ووجه الفرق ان فعل الرجل اصل في باب الزنا
وفعل المراة تبع لان الفاعل هو الرجل وهو محل الفعل والمحل انما حكم الشرط والشروط اتباع فامتناع الحد في حق الاصل
يوجب امتناعها في حق التبع لان الحد انما يجب عليها بالتمكين من فعل موجب للحد ومتى لم ينعقد فعله موجبا للحد لما مكنت
من فعل موجب للحد واما الامتناع في حق التبع لا يوجب امتناعه في حق الاصل نظيره زنا عاقل بالغ بصبية او مجنونة
فانه يحد البالغ لكونه اصلا وزنا صبي او مجنون بالغة عاقلة فانها لا تحد لكونها تابعة ولابي حنيفة التمكين من الزنا قد
وجد لان فعل المستامن زنا لانه يعتقد حرمته وهو مخاطب بالحرمات وان لم يخاطب بالشرائع لا يحمل السقوط في العبادات
الا يرى ان الذمي يلزمه الحد ولا يجب العبادات قبل الخطاب فثبت ان الكفر لا يمنع من الخطاب بالحرمات والامام يقيم عليه الحد
لفقد شرط الولاية وهو الالتزام لا لخلل في فعله فصار كانه زنا ثم غاب والمراة تابعة في نفس الفعل دون حكم الفعل
الا يرى ان الرجل اذا لم يكن محصنا والمراة محصنة يجلد الرجل ويرجم المراة ولا يصير ذلك شبهة في حقها لان
الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان فلم يكن فعلهما زنا ونظيره زنى مكره بطاوعة حدت عنده وعند محمد لا تحد
قوله ولا حد ان ولا يحد من وطي اجنبية زفت اليه وقلن هي عرسك وعليه مهرها ى اذا زفت الى رجل غير امراته
وقالت النساء انها زوجتك فوطئها لا حد عليه وعليه المهر قضى بذلك علي رضي الله عنه لسقوط الحد ووجوب المهر والعدة
ولا نه اعتمد دليلا معتبرا مطلقا اذ الشرع علق الاخبار في موضع الاشتباه بانها امراته او الرابعين زوجته وغيرها

في ادبر

في ادبر الوطء ولا دليل بعد يعتمد عليه سوى الاخبار ولهذا املنا بثبوت شبهة وان كانت شبهة اشتباه لعدم الملك وشبهة
الا ان الشارع اقر الاخبار بالملك كالمتحقق دفعا للضرر النوع ولهذا الاخبار فاذا قد لانه قولي وهي في المنع عنه الملك فيسقط
احصانه وعن ابي يوسف انه لا يسقط احصانه لان هذا الوطء حلال له ظاهرا والحكم مبني على الظاهر قوله ومحرم تكحها عطف على
قوله اجنبية اي ولا يحد من وطئ محرما نكحها وهذا ايضا من الشبهة في العقد مع اذا تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطئها لم يجب عليه
الحد عند ابي حنيفة ولكنه يوجع عقوبة ان علم بذلك وعند ابي يوسف ومحمد وان هي عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه
عقد لم يصادف محله فيلغو كما اذا اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل لانه من
من المحرمات ولابي حنيفة ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يقبل مقصوده وهو التوالد وكل انثى من بنات بني آدم
قابلة للتوالد فكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقيقة الحل لان العقد لم يضف الى محله
من وجه لان الشرع اخرج المحارم عن محلية عقد النكاح لانه لافادة الحل وبين الحل والحرمة تناف فيورث شبهة كمن اشترى
امة خمرا فان الخمر ليس بمال عندنا ولكنها لما كانت مالا عند اهل الذمة جعل ذلك معتبرا في حق انعقاد العقد وهذا محل
في حق غيره من المسلمين فلان يعتبر ذلك يورث شبهة اولى وهذا لان العقد لو انضاف الى غير محله من كل وجه لم ينعقد
ولم يثبت بها شبهة العقد ولو انضاف الى محله من كل وجه ثبتت حقيقة العقد فاذا انضاف الى محله من وجه دون وجه
يثبت شبهة العقد لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهذا كذلك الا يرى ان من وطئ امته التي هي اخته
رضاعا لا يحد والنكاح في كونه مشروعا للحل اقوى من ملك اليمين في محل لا يوجب الحل بحال يعتبر شبهة مسقطة للحد
فالنكاح احق الا انه ارتكب جريمة ليس فيها حد مقدر فيعزر اشد التعزير قوله او بهيمة اي ولا يحد من وطئ بهيمة عندنا
ولكنه يعزر لارتكابه ما لا يحل ومن الناس من اوجب عليه الحد لحديث روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اتى بهيمة فاقتلوه ولنا
ان الحد للزجر ولا يميل طبع العقلاء اليها لانها لا تشتهى بل تستقذر طبعا وقضاء الشهوة بها لغلبة الشبق وفرط السفه
كما يكون بالكف والالية ولهذا لا يجب ستر فرج البهيمة ولو كان الطبع داعيا اليه لوجب ستر ذلك الموضع كالقبل والدبر
ثم ان كانت الدابة مما لا يؤكل تذبح ثم تحرق بالنار كذا بالاثر ولا يحرق قبل الذبح ويضمن الفاعل قيمة الدابة ان كانت لغيره
لانها قتلت لاجله والاحراق بالنار ليس بواجب وانما يفعل كيلا يعير الرجل بها ان كانت باقية فينقطع التحدث به
وان كانت مما يؤكل تذبح فتؤكل عند ابي حنيفة ولا تحرق بالنار وعند ابي يوسف تحرق ويضمن ان كانت لغيره والحديث الذي
رواه لا يثبت الحد بمثله ولو ثبت فتأويله في حق من استحل ذلك الفعل والايلاج فيه بمنزلة الادخال في الكوز ولهذا قلنا
لا ينتقض طهارته بنفس الايلاج من غير انزال كذا في المبسوط قوله او اتى في دبر اي ولا يحد من اتى في دبر اعلم ان من اتى امرأة
في دبرها او لاط بغلام لم يحد عند ابي حنيفة ويعزر ويودع في السجن حتى يتوب وعندهما وهو احد قولي الشافعي يحد حد الزاني
فيجلد ان لم يكن محصنا ويرجم ان كان محصنا وذكر في الروضة ان الخلاف في الغلام اما لو وطئ امرأة في دبرها يحد بلا خلاف
والاصح ان الكل على الخلاف حتى نص عليه في الزيادات ولو فعل هذا بعبده او امته او بزوجته بنكاح صحيح او فاسد لا يحد اجماعا
وقال الشافعي في قول يقتلان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وفي رواية فارجموا الاعلى والاسفل لهم انه في معنى
الزنا فيثبت الحد به لانه النص لا بالقياس وهذا لان الحد انما وجب ثمة لانه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محترم مشتهى وقد

وقد وجد مؤاخ اللواطة وزيادة لان المحل انما يصير مشتهى لمعاني الحرارة واللين ودعوة الطباع وذلك لا يختلف
بالقبل والدبر والعذاب على العقلاء في الكبائر عبرة في التشريع اعتقاد دم الخطر وتمحض الحرمة هنا ابين لان تلك الحرمة تنكشف
كالنكاح والشرى والا لذلك هنا وتعين سفح الماء او تضييعه هنا ابلغ من الزنا لانه يتوهم ان يكون ذلك الفعل ولو لد يتعيش ابه
ولا يتوهم هنا فلان تضييع الماء هنا ابين فيجب الحد بدلالة النص ولو انه قصر عنه في المعاني الداعية المشروع
الحد فلا يوجب الحد وهذا لان الحدود شرعت للزجر فلا بد من وجود الداعي طبعا ليبعثه على الفعل فيشرع الحد زجرا الا يرى ان
الحد لم يشرع بشرب البول دون الخمر وان استويا حرمة لتباينهما داعيا والداعي في الزنا من الجانبين متوافرة والداعي
الى الشهوة الفاعل فاما صاحبه فيبعثه هذا الفعل على ما عليه الجبلة السليمة ورغبة الفاعل فيها ليس كرغبة الزنا لوجود معاني
زاجرة عنها حتى ولهذا والمقت واما يرغب الجاهل فيها في ذلك لفرط شهوته وقلة تامله ولهذا وحكمهم الله تعالى بالجهل انه
والاكراز يسلم انها بعضها التي تثبت على وفق الطباع السليمة والدواعي المنبعثة في الزنا افساد الفراش واهلاك الولد
لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه فانتقام في المعاني المستدعية الى شرع الحد فلا يلحق به دلالة بما يدرأ بالشبهات
واللواط جزاء التعزير بزيادة الحرمة لانه ذا يكون فيها ولا مدخل للرأي في الحدود وقد اتفقت الصحابة رضي الله عنهم على انها
ليست بزنا لانهم عرفوا نص الزنا واختلفوا في موجبها فعن الصديق رضي الله عنه انهما يحرقان بالنار وعن المرتضى رضي الله عنه انهما
يجلدان او يرجمان وعن ابن عباس انهما ينكسان من اعلى المواضع ويتبعان بالحجارة وعن ابن الزبير يحبسان في انتن المواضع
حتى يموتا نتنا وعن البعض يهدم عليهما جدار ولا يظن بهم الاجتهاد في موضع النص فكان هذا اتفاقا منهم على انها ليست بزنا ولا يمكن
ايجاب حد الزنا بغير الزنا وما رواه الشافعي محمول على انه قاله في فاعل ومفعول اعتادا ذلك وعندنا من اعتاد ذلك يقتل سياسة
الا يرى انه امر بالقتل المطلق وذا يكون سياسة او على المستحل فانه يصير مرتدا فيقتل لذلك وتاويل قوله من اتى امرأة حائضا
او اتى في غير مأتاها فقد كفر ولكن يعزر لانه ارتكب جريمة ليس لها عقوبة مقدرة قوله او زنى الى ان ولا يحد من زنى في دار
حرب او بغي يعني اذا زنى المسلم في دار الحرب او دار البغي ثم خرج الينا واقر عند الامام بالزنا لا يقام عليه الحد وعند الشافعي
يقام عليه الحد لانه التزم باسلامه احكام الاسلام اينما كان ولنا قوله عليه السلام لا يقام الحدود في دار الحرب والمراد من عدم الاقامة
عدم وجوب الحد لا عدم الاقامة حسا لان كل احد يعرف انه لا يمكن اقامة الحدود في دار الحرب لانقطاع ولاية الامام عنها
كذا في النهاية ولان فائدة اقامة الحد حصول الانزجار وولاية الامام عن دار الحرب والبغي منقطعة فيعرى الوجوب عن الفائدة
ولا يقام بعدما خرج لان الزنا لم ينعقد موجبا فلا ينقلب بالانتقال موجبا قوله ولا الى ولا يحد بزنى غير مكلف بمطاوعة اهلا
اي عكسه حتى هو يعني اذا زنى الصبي والمجنون او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وهذا عندنا قوله اهلا
وقال زفر والشافعي يجب الحد عليها وهو رواية عن ابي يوسف وان زنى مكلف بمجنونة او صبية يجامع مثلها حد الرجل خاصة
اجماعا لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله ولنا
ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطئا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها لانها تسمى
زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فيتعلق الحد في حقها بالتمكين
من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه مؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد قوله ولا
اي ولا يحد ان اقر واحد بانه زنى والاخر بنكاح يعني اذا اقر رجل اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة فقالت

تضييع

بالشبهات

والخنا

بلى

بلى تزوجني او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل
الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة فاذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع قوله وفي قتل امة
بزنا يجب الحد والقيمة يعني اذا زنى بجارية فقتلها بفعل الزنا فانه يحد وعليه القيمة لانه جنى جنايتين فيوفر
على كل واحد منهما حكمه وعن ابي يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة فصار كما اذا اشتراها
بعدما زنى بها وهو على هذا الخلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل
القطع ولهما ان هذا ضمان دم فلا يوجب الملك ولو اوجبه فانما يوجبه في العين وما استوفاه من منافع
البضع معدوم فلا يظهر الاستناد في حقه وهذا الخلاف فيما اذا زنى بها فاذهب عينها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد
لان الملك هناك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورث شبهة دارئة للحد اذ العين باقية فاما ملك
المنافع تبعا لها بخلاف ما اذا هلكت وانما وضع المسألة في الجارية وان كان هذا الحكم وهو وجوب الحد مع الضمان
لا يتفاوت بين الحرة والجارية فانه لو فعل هكذا مع الحرة يجب الحد والدية لما ان الشبهة في عدم وجوب الحد عند
اداء الضمان انما يرد في الجارية لا في حق الحرة لان الامة تصلح ان تكون ملكا للزاني عند اداء الضمان لشبهة
ان يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قوله والخليفة لا يحد ويقتص ويؤخذ بالمال معناه كل شيء صنعه الامام
الذي ليس فوقه امام مما يجب به الحد كالزنا والسرقة والشرب والقذف فلا يؤاخذ به الا القصاص والمال فانه اذا قتل
انسانا او اتلف مالا لانسان يؤاخذ به لان الحدود حق الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيمه على نفسه لانه لا يفيد
لان فائدة الاقامة الزجر والزجر باقامة الغير لا بفعل نفسه بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما بتمكينه
او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها والمغلب في حد القذف حق الشرع فالتحق بسائر الحدود
والله اعلم

باب شهادة الزنا والرجوع عنها

من شهد بحد متقادم قريب من امامه لم يقبل الا في القذف
وضمن السرقة ولو اقر به اي بالحد المتقادم حد وتقادم الشرب بزوال الريح ولغيره اي والتقادم لغير الشرب بمضي شهر
يعني اذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة وفي
الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحدود
الخالص حق الله تعالى من الحدود يبطل بالتقادم خلافا للشافعي هو يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احد الحجتين
ولنا ان الشاهد مخير بين الحسبتين اداء الشهادة والستر فالتأخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد
ذلك لضغينة هيجته او لعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التأخير لا للستر كان بالتأخير آثما فاسقا فلا يقبل ايضا
وهذا بخلاف الاقرار لانتفاء التهمة مطلقا وانما استثنى القذف لان فيه حق العبد وهو دفع العار عنه ولهذا لم يصح رجوعه
عنه لو اقر به والتقادم غير مانع في حقوق العباد ولان قبول الشهادة في حقوقهم مترتب على تقدم الدعوى فيحمل التأخير على عدم
المدعي فلا يكون موجبا للفسق بخلاف حد السرقة لعدم توقف الاداء على المدعي في حق الحبس فيكون التأخير موجبا
للتهمة فان الدعوى فيه شرط للمال واما في حد القذف فلا يبطل في حق الحبس كما في القصاص واختلفوا في حد التقادم ففي الجامع

التصغير اشار الى ستة اشهر بقوله بعد حين وهكذا اشار الطحاوي وابو حنيفة فوض ذلك الى راي الامام في كل عصر وعن
محمد التقدير بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابي حنيفة وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضي وبينهم
مسيرة شهر اما اذا كان يقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا تتحقق التهمة وهذا في حد غير الشرب اما التقادم
في حد الشرب فكذلك عند محمد وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى **قوله** فان شهدوا بزنى وهي
غائبة حد وبسرقة من غائب لا يعني اذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وهي غائبة ولو شهدوا او اقر انه زنى بفلانة
وهي غائبة حد الرجل لانه عم بهم ما عرا حين اقر بالزنا بغائبة ولو شهدوا انه سرق مال فلان وهو غائب لم يقطع
لان بالغيبة تنعدم الدعوى وهي شرط في السرقة لان الشهادة على السرقة شهادة بملك المسروق للمسروق منه والشهادة
للمرء على المرء لا تقبل بلا دعوى وليس بشرط لثبوت الزنا عند الحاكم فان قيل ينبغي ان لا يحد لانها لو حضرت ربما تدعي
النكاح فيصير شبهة قلنا الثابت عند الغيبة احتمال الدعوى وبحقيقة الدعوى تثبت الشبهة لان دعواها تحتمل الصدق
والكذب فبالاحتمال تثبت شبهة الشبهة وهي غير معتبرة اذ اعتبارها يؤدي الى سد باب الحدود وهو مفتوح
فما يؤدي الى انسداده يكون مردودا ولان اعتبار الشبهة بالحديث بخلاف القياس ولا حديث في شبهة الشبهة
فان قيل القود ان كان بين الشريكين واحدهما غائب ولا يتمكن الحاضر من الاستيفاء لاحتمال العفو من الغائب وذلك شبهة
الشبهة فقد اعتبرتم شبهة الشبهة قلنا العفو حقيقة مسقط فاحتماله شبهة المسقط لا شبهة الشبهة **قوله** ولو
اختلف اربعة في زاويتي بيت اذا قرر زنا وجملها حد فان شهدوا الكل او اختلفوا في طوعها او بلد زناه او اتفق في جهاته
في وقته او اختلفا في بلد او شهدوا بزنا وهي بكر او هم فسقة او شهود على شهود لم يحد احد ولو لم يحد احد جاز ان تقول
لقوله فان شهدوا وهذه مسائل الاولى اذا شهد اثنان انه زنى بها في زاوية هذا البيت وشهد آخران انه زنى بها
في زاوية اخرى منه حد الرجل والمراة استحسانا والقياس ان لا يقبل منه الشهادة وهو قول زفر للاختلاف في المشهود به
كالدارين وجه الاستحسان انهم اتفقوا على فعل واحد واختلفوا فيما لم يكلفوا نقله والتوفيق ممكن فيجب التوفيق
وهذا لانه يحتمل ان يكون ابتداء الزنا في زاوية وتمامه في زاوية اخرى لمكان الانجذاب والاضطراب بحسب تعددهما
وتحافتهما او لان الواقف في وسط البيت فيظنه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد كل واحد بما عنده
وهذا اذا كانت البيت صغيرا بحيث يحتمل ما قلنا اما اذا كان كبيرا فلا والثانية اذا اقر انه زنى بامراة لا يعرفها حد
لانه لا يشتبه عليه امراته او امته والثالثة اذا شهدوا انه زنى بامراة لا يعرفونها لم يحد لان الظاهر انها امته
او امراته لان ظاهر حال المسلم ان لا يزني والشهود لا يفصلون بين زوجته وامته وبين غيرهما الا بالمعرفة فاذا لم يعرفوها
لا يمكن اقامة الحد بشهادتهم والرابعة اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فشهد اثنان انه استكرهها وآخران انها طاوعته
لم يحد اعند ابي حنيفة وهو قول زفر وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وهو الزنا وتفرد احدهما بزيادة جناية
وهو الاكراه وذا لو كان جناية فاني يصير شبهة واما لم يحد المراة لعدم ثبوت الموجب في حقها وهو التمكين وهو التمكين من
الزنا طوعا بشهادة الاربع وله ان المشهود به اختلف في جانبها فيكون مختلفا في جانبه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان

لا يشتبه

او امراته

شاهدين

شاهدي الطواعية صارا قاذفين لها وانما يسقط حد القذف عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرها يسقط احصانها
والخامسة اذا شهد اثنان انه زنى بامراة بالكوفة وآخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما جميعا لان المشهود به فعل الزنا
وقد اختلف باختلاف المكان فلم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى
اتحاد صورة نسبة الزنا واتحاد المراة لان الكلام فيه فكانوا مغلطين زناه وله حد من هذه الوجوه وهم اربعة وهي نصاب
شهود الزنا فكان كلامهم شهادة من هذا الوجه ولم يكن قذفا فلذلك لا يحدون حد القذف كذا في النهاية والسادسة اذا شهد
اربعة على رجل انه زنى بفلانة بالنخيلة عند طلوع الشمس وشهد اربعة اخرون انه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند فلا حد عليهم اما عليهما
فلتيقننا بكذب احد الفريقين اذ الشخص الواحد في ساعة واحدة لا يكون في مكانين متباعدين ولا يعرف الصادق من الكاذب
فيعجز القاضي عن القضاء للتعارض او لتهمة الكذب في شهادة كل فريق فلهذا لم يحد واما على الشهود فلان شهادة كل فريق
يحتمل الصدق ومع احتمال الصدق لا يحد للقذف وفيه خلاف زفر والسابعة اذا شهد اربعة على امراة بالزنا فنظر اليها
النساء فقلن هي بكر لا حد عليها ولا على الشهود اما عليها فلظهور كذب الشهود اذ لا يتصور البكارة مع الزنا وقول النساء
حجة فيما لا يطلع عليه الرجال فيثبت بكارتها بشهادتهن وهي حجة في سقوط الحد عنها واما على الشهود فلتكامل عددهم
في الشهادة على الزنا وانما امتنع حكم شهادتهم باعتبار قولهن وقولهن حجة في اسقاط الحد لا في ايجابه لان الحدود تندرئ
بالشبهات وتثبت شبهة عدم الزنا بقولهن لما ذكرنا ان شهادتهن حجة فيما لا يطلع الرجال عليه والشبهة تكفي لدرء
الحد دون ايجابه على الشهود والثامنة اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وهم فساق او ظهر انهم فساق لم يحدوا لان الفاسق
من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضى القاضي بشهادته ينفذ عندنا فتثبت بشهادتهم
شبهة الزنا وباعتبار قصورهم في الاداء لتهمة الفسق تثبت شبهة عدم الزنا فلهذا يمتنع حد الزنا وحد القذف وبقي من
خلاف الشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده والتاسعة اذا شهد اربعة على شهادة
اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة من حيث ان الكلام اذا تداولته الالسنة يمكن فيه زيادة
ونقصان ولا ضرورة الى تحملها لانه يمكن ان يحضر الاصول فيشهدوا **قوله** وان شهد الاصول ايضا بعده اي بعده
للوصل ان فان جاء الاصول على ذلك الزنا بعينه لم يحد ايضا لان شهادتهم قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في عين
هذه الحادثة اذ هم قايمون مقامهم بالامر والتحميل ولا يحد الفروع لانهم ما نسبوه الى الزنا وانما حكوا كلام الاصول والحاكي
للقذف لا يكون قاذفا ولا الاصول لتكامل عددهم **قوله** وان شهد الاصول ايضا بعدهم اي بعده للوصل اي فان جاء الاصول
وشهدوا على ذلك الزنا بعينه لم يحد ايضا لان شهادتهم قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم
قايمون مقامهم بالامر والتحميل لا يحد الفروع لانهم ما نسبوه الى الزنا وانما حكوا كلام الاصول والحاكي للقذف لا يكون قاذفا
ولا الاصول لتكامل عددهم **قوله** فان شهدوا عميانا او محدودين بقذف او ثلاثة او احدهم عبد او محدود او وجدوا بعد الحد حدوا
وارش جرحه جلده هدر وديته برجم في بيت المال اي فان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عميان او محدودون في قذف او احدهم
عبد او محدود في قذف فانهم يحدون ولا يحد المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم المال فكيف يثبت الحد وهم ليسوا من اهل الاداء

لم يحدوا الا غائبا

الشهادة والعبد ليس باهل التحمل والاداء فلم يثبت شبهة الزنا لان الزنا يثبت بالاداء لا بالاهلية فصاروا قذفة
وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان العدد وخروج الشهادة عن القذف
باعتبارها وان شهدوا اربعة على رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف فانهم يحدون لانهم قذفة
اذ الشهود ثلثة وليس عليهم ولا على بيت المال ارش الضرب وان كان محضا فرجم فديته في بيت المال وهذا عند ابي حنيفة وقالا
ارش الضرب ايضا على بيت المال وعلى هذا الوفاة من الضرب وعلى الدية في بيت المال عندهما خلافا له وعلى هذا اذا رجع الشهود وقد جرحت
السياط فلا ضمان على الشهود عنده وعندهما يضمن الشهود ارش الضرب وان مات ضمنوا الدية اما الرجم فلانه بقضاء
القاضي وهو خطا منه وخطاؤه في بيت المال فنفع عمله للمسلمين فيجب غرمه في مالهم وهذا بالاجماع واما ارش الضرب
فلهما ان الجرح اضيف الى شهادتهم لان حصل بالجلدات والجلدات اقيمت عليه بشهادتهم لانهم اوجبوا الجلد عليه والجلد
المطلق يشمل الجارح وغيره اذ التفادي عن الجارح غير ممكن فكانوا كالمباشرين لما اوجبوا بشهادتهم فاذا رجعوا
فقد اعترفوا بكونهم جناة في شهادتهم فضمنوا الحكم الذي اتصل بشرط فرجم ضمن ارش الجراحة ولو مات ضمن الدية
وكشهود القصاص والقطع في السرقة اذا رجعوا ضمنوا اما انهم ضمنوا بشهادتهم كانهم باشروا ذلك وان ظهر انهم عبيد او
محدودون في قذف لم يضمنوا لانهم لم يعترفوا بجنايتهم ولكن ينتقل فعل الجلاد الى القاضي اذ فعل المامور ينتقل الى الآمر
عند صحة الامر فكانه جرح بنفسه ولو جرح بنفسه ثم ظهر خطاؤه يكون ضمانه في بيت المال لان القاضي من اخطا في قضائه
لا يلزمه الضمان وانما يلزم من وقع القضاء له والقضاء وقع للعامة لان الحدود حق الله تعالى يعود نفعها الى العباد
من حيث تقليل الفساد فيجب الضمان على العامة ومال بيت المال مال العامة فيجب في بيت المال ولابي حنيفة ان الجرح غير مضاف
الى شهادتهم لانهم اوجبوا بشهادتهم الحد وهو ضرب مؤلم لا جارح ولا مهلك ولهذا لا يجلد في الحر والبرد الشديد وعلى
المريض تفاديا عن الاتلاف فالجرح انما وقع لخرق الجلاد فلة هدايته وترك احتياطه فاقتصر عليه ولم يضف الى الخطاء
القاضي وشهادة الشهود لكنا لم يضمنوا والجلاد لا يضمن ايضا في الصحيح لانه ما تعمد الجرح فلو ضمناه لامتنع الناس
عن اقامة الحدود مخافة الضمان ولانه مامور به وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة قوله وان رجع من الاربعة بعد الرجم
حد وغرم ربع دية وقبله حدوا فقط يعني اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وهو محصن فرجع واحد منهم بعد القضاء
بالرجم والامضاء غرم ربع الدية وحد الراجع وحده وكذا كلما رجع واحد حد وغرم ربع الدية اما الغرم فلانه كان اتلف منهم
انلف ربع النفس حكما بايجاب القتل عليه وقد اقر بالرجوع انه اتلف ذلك بغير حق فيضمن ربع الدية وقال الشافعي يجب القود دون المال
بناء على اصله في شهود القصاص واما الحد على الراجع فمذهب الثلاثة وقال زفر لا يحد الراجع ولا الحد الباقون بالاجماع له انه لو وجب
الحد اما ان يجب بالقذف قبل الرجم او بعده لا سبيل الى الاول لان من قذف حيا ثم مات لا يحد للقذف ولان حد القذف لا يورث ولا
الى الثاني لانه قذف المرجوم والمرجوم لا يحد قاذفه للشبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان بالرجوع تنفسخ
شهادته فجعل للحال قاذفا للميت وقد انفسخت الحجة بنفسخ ما يتصل عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشبهة بخلاف ما
اذا قذفه غيره لانه غير محصن في حق غيره لقيام القضاء في حقه اذ الرجوع عامل في حقه لا في حق غيره وان رجع واحد منهم بعد القضاء

الضمان في بيت المال

قبل الامضاء حدوا جميعا لا المشهود عليه وقال محمد حد الراجع فقط لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في حق الراجع كما اذا
رجع بعد الامضاء ولهما ان رجوع احدهم قبل الامضاء كرجوعه قبل القضاء لان الامضاء من القضاء في الحدود اذ القضاء هو الالزام
البالغ وهو الذي لا يتصور فوقه وذا بالامضاء ههنا لان المقصود هو الزجر وذا يحصل به لا بنفس القضاء ولانه لا علم لمن له الحق بحقه
لا بالشهود له بل هو حق الله تعالى ولا يخفى عليه خافية ونيابة القاضي وانه يستفيد العلم بالشهادة فلا يحتاج الى التلفظ بلفظ القضاء
او التمكين من استيفاء ما ادعاه والقاضي قادر على الاستيفاء بدون التلفظ به فكان العارض قبل الامضاء كالعارض قبل القضاء
بدليل ما لو عمي الشهود او ردتهم ولهذا سقط الحد عن المشهود عليه وذا لا يكون الا بعد بطلان الحكم واذا بطل الحكم بقول الكل
هذا وما قبل القضاء سواء ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جميعا وقال زفر يحد الراجع خاصة وقول المصنف وقبله حدوا
فقط متناول لها تين المسئلتين له ان رجوعه صحيح في حق نفسه لا في حق اصحابه فبقي كلامهم شهادة في حقهم وان بطل في حق الراجع
ولنا انه كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء به فاذا لم يتصل القضاء به بقي قذفا فيحدون باعتبار كلامهم
لا باعتبار رجوع من رجع قوله وللباقي على خامس رجع يعني ان الشهود اذا كانوا خمسة فرجع احدهم بعد الرجم لا شيء عليه لانه بقي
من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع قوله فان رجع آخر حدا وغرما ربع دية اما الحد فلانفساخ القضاء
بالرجم في حقهما واما الغرم فلان المعتبر بقاء من بقي لا رجوع من رجع على ما عرف فاذا رجع الثاني بقي ثلاثة والحجة تبقى
ببقاء الباقين ثلاثة ارباع الحق فيتلف الربع بها فيغرمانه قوله وضمن الدية من قتل المامور برجمه او زكى شهود زنا فرجم
فظهروا عبيدا او كفارا وضمنها في بيت المال ان لم يزك فرجم قوله او زكى معطوف على قوله قتل فيكون المسئلتين
مسئلة القتل ومسئلة التزكية وبيت المال معطوف على قوله من قتل اي ضمن بيت المال يعني اذا شهد اربعة على رجل بالزنا
فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا او كفارا او محدودين في قذف فعلى القاتل الدية وفي القياس
يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة الاباحة
بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه قتل شخصا على ظن انه مباح الدم ثم ظهر بخلافه كمن قتل
شخصا على ظن انه حربي وعليه علامتهم ثم ظهر انه مسلم وتجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد وتجب في ثلث سنين
لانه وجب بنفس القتل وما وجب بنفس القتل يجب مؤجلا كالدية بخلاف ما وجب بالصلح عن القود حيث يجب حالا لانه مال وجب بالعقد
لا بنفس القتل فاشبه الثمن في البيع وان كان هذا الرجل قتله بعد ما تم وجدوا عبيدا فالدية في بيت المال لانه فعل ما امر
بامر القاضي فانتقل فعله اليه ولو فعله بنفسه يجب الدية في بيت المال كذا هنا بخلاف ما اذا حز بعنقه لانه لم يأتمر امره
والمسئلة الثانية اذا شهد اربعة على رجل بزنا فزكوا فرجم فاذا الشهود مجوس او عبيد فالدية على المزكين عند
ابي حنيفة معناه اذا رجعوا عن التزكية وقالا هو على بيت المال وهذا اذا قالوا اذا تعمدنا بالتزكية مع علمنا
بحالهم لهما انهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا باحصانه وله ان
الشهادة انما تصير حجة وعاملة بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فيضاف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان
لانه علامة اذ الشهادة على الزنا موجبة للعقوبة بدون الاحصان ولا فرق بين ما اذا شهدوا بلفظ الشهادة

او اجرحوا لان التزكية بلفظ الشهادة لا يشترط وهذا اذا اجرحوا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا
عبيدا فلا يضمنون بالاتفاق لانهم صادقون بالاتفاق لانهم صادقون في ذكر اذ الرق لا ينافي العدالة وهي اجتناب
عن محظورات دينه ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات
فلا يورث عنه والمسئلة الثالثة اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فرجم قبل التزكية فاذا الشهود عبيد او كفار لم يضمنوا لانهم
لم يعترفوا بجنايتهم وتجب الدية في بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للعامة فتجب الغرامة في مالهم قوله
فان شهدوا بزنا او اقروا بنظر ثم عمدا ابلت اي فان شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر الى موضع الزنا من الزانيين
قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة قوله وان انكر وطئ عرسه بعد وجود
شهد باحصانه رجل وامراتان يرجم قوله رجم جبر لقوله وان انكر وفي نسخة صدر الشريعة وان انكر وطئ عرسه فانه مسئلتان
الاولى اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امراة قد ولدت فانه يرجم معناه ان انكر الدخول بعد وجود
سائر الشرائط لان الحكم بثبات النسب حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثل هذا الدليل
الذي فيه شبهة الا ترى انه يثبت بشهادة رجل وامراتين فلذلك ههنا يثبت الدخول الذي هو من شروط الاحصان بالحكم
بثبات النسب والثانية اذا لم تكن المراة ولدت منه وشهد عليه بالاحصان رجل وامراتان يرجم خلافا لزفر وان في
قوله على اصله ان شهادة النساء غير مقبولة في غير الاموال وزفر يقول انه شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ عنده فيضاف
الحكم الى ما هو حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء في الاحصان احتيالا للدرء ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال
الحميدة وانها مانعة عن الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة فصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة باب

حد الشرب هو كحد القذف ثمانون سوطا للحر ونصفها للعبد لشرب الخمر ولو قطرة اعلم ان حد الشرب على الحر ثمانون سوطا
كحد القذف عندنا وقال الشافعي هو للحر اربعون لانه عم جلد اربعين وعن ابي بكر رضي الله عنه كذلك ولنا اجماع الصحابة
ولكن به حجة وما رواه كان قبل اجماعهم على الثمانين وللعبد عليه نصف الثمانين لان الرق اثره في التنصيف على
ما عرف ثم ان حد الشرب يتعلق في الخمر بشرب قطرة وفي غير الخمر يتعلق بالسكر لقوله عم حرمت الخمر لعينها والسكر
من كل شراب ولان قليل الخمر يدعو الى كثيره لرقتها ولطافتها فاعطي القليل حكم الكثير فخالف ذا الثاني من دعاء
الطبع الى زيادة شربها بخلاف سائر الاشربة المحرمة حيث لا يدعو القليل الى الكثير قوله من اخذ وريحها وان
زالت الريح لبعد الطريق او سكران زائل العقل بنبيذ واقر به مرة اي بشرب الخمر او بالسكر بالنبيذ او شهد به رجلان
وعلم شربه طوعا حد صاحيا قوله من اخذ مبتدأ وخبره يحد وقوله سكران منصوب على الحال من الضمير المستكن في اخذ
زائل العقل تفسير للسكران بنبيذ متعلق بسكران وفي هذا اشارة الى مسائل الاولى اذا شرب رجل الخمر فاخذ
وريحها موجود او اخذ سكران ولو بنبيذ واقر به مرة او شهد عليه رجلان وريحها يوجد منه فعليه الحد لقوله عم
من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه وروي ان عمر رضي الله عنه اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ والثانية
ان الشرب يثبت بشهادة شاهدين وباقراره مرة واليه اشار بقوله واقر به مرة او شهد به رجلان

وعن ابي يوسف

وعن ابي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين وسيجي في السرقة والثالثة ان شهادة النساء مع الرجال لا تقبل فيه واليه
اشار بقوله او شهد به رجلان لان فيها شبهة البدلية لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان اعتبر شهادة
النساء مع الرجال عند فقد الرجال ولم يرد حقيقة البدلية لان استشهاد النساء في الموضع الذي جازت شهادتهن
يجوز من غير ضرورة العجز عن استشهاد الرجال بخلاف سائر الابدال فاورث ظاهره شبهة وشبهة البدل والشبهات تورث
ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى ٧ اذا اخذه الشهود وريحها يوجد او سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه ٧ والرابعة
فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا واليه اشار وان زالت لبعد الطريق لان هذا عذر لبعد
الطريق كبعد المسافة في حد الزنا والتقادم لا يتحقق بمثله والخامسة ان السكران لا يحد حتى يعلم انه سكر من النبيذ
وشربه طوعا واليه اشار بقوله وعلم شربه طوعا لان السكر من المباح كالبنج ولبن الرماك وشرب المكره لا يوجب
الحد والسادسة ان السكران لا يحد حتى يزول عنه السكر واليه اشار بقوله صاحيا تحصيلا لمقصود الانزجار لان الظاهر انه لا يتألم
في حال السكر والسابعة ان السكران الذي يحد هو الذي زال عقله فلا يعرف الرجل من المراة والسماء
من الارض وقالا هو ان يختلط كلامه ويهذي لانه السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ واختاروه
للفتوى وله ان يؤخذ في اسباب الحدود باقصاها درءا للحد واقصى السكر ان يغلب السرور على العقل فيسلبه
التمييز بين شئ وشئ وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قالاه
بالاجماع اخذا بالاحتياط والشافعي يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته واطرافه وهذا مما يتفاوت فلا معنى
لاعتباره قوله فان اقر به او شهد بعد زوال الريح او تقيأ خمرا او وجد ريحها منه او رجع عن اقراره بشرب الخمر او
السكر او اقر سكران لا اي لا يحد هذه مسائل الاولى اذا اقر بعد ذهاب ريحها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد يحد والثانية اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحد فالتقادم
مانع من اقامة الشهادة بالاتفاق لكن محمد قدر التقادم هنا كما في حد الزنا بالزمان وهو الشهر كما قدره في التقادم في
التقادم انما يكون بمضي الزمان وهما قدراه بزوال الرائحة بقول ابن مسعود رضي الله عنه حين جيء اليه برجل
شرب الخمر استنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه شرط وجود الرائحة فيكون شرطا ولان قيام اثر الشرب
وهو الرائحة من اتم الدليل على قرب العهد وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتبار ما هو اقوى
على القرب واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد كما في حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما لا يقام الحد
الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولا اجماع الا ٧ الخمر
برأي ابن مسعود وقد شرط قيام الرائحة على ما روينا والثالثة ان شرب ٧ لا يثبت بنقل الرائحة او تقيئها لان الرائحة
محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه واضطرار والرابعة اذا اقر رجل بشرب الخمر او السكر وهو عصير الرطب اذا
اشتد ثم رجع لم يحد لانه خالص حق الله تعالى فيعمل فيه رجوعه وجاز ان يراد به السكر وعلى التقديرين لا يبدي الاختيار فان قيل
لمجرد الاقرار بالسكر لا يجب الحد ما لم يعلم انه سكر من الاشربة المحرمة وكذا بمجرد الاقرار بشرب السكر لا يجب الحد ما لم يعلم السكر

لمجرد

كذا في الكفاية والخامسة ان السكران اذا اقر بالزنا او بغيره من حقوق الله تعالى في سكره لا يكون اقراره موجبا للحد لجواز
كذبه في الاقرار بسبب نقصان الشبهة في الدرء عنه بخلاف حد القذف والقصاص لان فيه حق العبد فينزل السكران فيه منزلة الصاحي
عقوبة عليه كغيره من حقوق العباد قوله ولو ارتد السكران لا تبين منه امرأته لان الكفر يتعلق بالاعتقاد
فلا يتحقق مع السكر قوله ونزع ثوبه وفرق جلده كما في الزنا يعني اذا اراد الامام ان يجلده جرده عن ثيابه وفرق الضرب على اعضائه
وعن محمد لا يجرد عن ثيابه تخفيفا لانه لم يرد به نص قاطع وجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة من حيث العدد حيث لم يجعله مائة
فلا يخفف ثانيا من حيث الصفة بترك التجريد بل يجرد

باب حد القذف

من قذف محصنا او محصنة حرا مكلفا عفيفا عن الزنا
بصريح الزنا او بزنأت في الجبل او لست لابيك او لست بابن فلان ابيه في غضب او بيا ابن الزانية وامه ميتة محصنة حد
ابن المطلب هو قوله حد جزاء لقوله من قذف وقوله بصريح متعلق بقوله قذف وقوله ابيه بدل من فلان معناه مسائل الاولى من قذف
رجلا محصنا او امرأة محصنة بصريح الزنا وطالب الحاكم بطلب المقذوف ثمانين سوطا ان كان حرا لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة والمراد به الرمي بالزنا بالاجماع وفي النص اشارة اليه وهو اشتراط
اربعة من الشهداء اذ هو مختص بالزنا وبتبليغ حد الزنا لان حد القذف لا يجب بالتعريض لما يجيء ان شاء الله تعالى وشرط
مطالبة المقذوف لان فيه حقه من حيث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا والاحصان ان يكون المقذوف حرا
عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزنا اما الحرية فلانه ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب اي الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا يلحق الصبي والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منهما والاسلام لقوله عم
من اشرك بالله فليس بمحصن والعفة لان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه والثانية اذا قذف رجلا
محصنا بقوله زنأت في الجبل وقال عنيت صعود الجبل حد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يحد لانه
اراد محتمل الوطء فان الزنأ هو الصعود حقيقة واستعمال كلمة في على سائغ كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل
ولهما انه مستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز وحال الغضب والسباب تعين
الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زاني او قال زنيت ولو قال زنأت على الجبل او قال زنأت الجبل وقال عنيت به الصعود
لا يحد بالاتفاق ولو قال زنيت في الجبل يلزمه الحد اجماعا ولا يصدق في العناية كذا في مبسوط خواهرزاده والثالثة اذا قذف
محصنا بقوله لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامه لان النسب انما يثبت من الزاني لا من
غيره والرابعة اذا قذف محصنا بقوله لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له يحد هذا في حالة الغضب اما اذا قاله في غير حالة الغضب فلا يحد لان
عند الغضب يراد به حقيقة كلامه شتما وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اباه في اسباب المروءة والخامسة اذا قذف محصنا بقوله
يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة فطالب الابن بحده حد القاذف لانه قذف محصنة بعد موتها قوله لا ان لا يحد بلست بابن فلان
جده وقوله في جده يعني اذا قال لست بابن فلان يعني جده لم يحد لانه صادق في كلامه فانه ابن ابيه حقيقة لا ابن جده
قوله ونسبته الى ولا يحد بنسبته الى عمه او الى خاله او عمه او رابه اي زوج امه يعني اذا نسبه الى جده او خاله او عمه او زوج امه لا يحد
لان كل واحد منهم يسمى ابا قال الله تعالى كما اخرج ابويكم من الجنة وقال تعالى ورفع ابويه على العرش قالوا هي خالته وابوه وما...

عليه السلام

[Margin notes: والخامسة — اذا اراد — فلا يخفف — ان في الجبل — الصعود — لا من غيره]

وقال عليه السلام الخال اب وقال تعالى نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق وكان اسمعيل عما له وقال ان ابني حاطب
قبل انه كان ابن امرأته قوله وقوله او ولا يحد بقوله يا ابن ماء السماء لان العرب يطلق هذا اللفظ على سبيل المدح والاكرام فانه كانت
ابن ماء السماء يسمى بهذا الاسم لانه كان يصل الى كل احد نفعه فيشبهونه بماء السماء قوله ويا نبطي اي لا يحد بقوله يا نبطي للعربي
لانه يراد به التشبيه في الاخلاق من حيث الجفاء والبلاهة او عدم الفصاحة والنبط جيل من الناس بسواد العراق والواحد نبطي فهم منسوبون بالنسبة اليهم وفي
المبسوط وقال ابن ابي ليلى اذا قال لعربي يا نبطي او قال لست من بني فلان للقبيلة التي هو منها فعليه الحد لانه نسبه الى غير ابيه ولكنا نقول لا يراد بهذا اللفظ
القذف لان العرب ان الرجل يقول لاخر انت رستاقي او خراساني او كوفي ولا يريد بشيء من ذلك القذف وهو مذهبنا روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه
سئل عن رجل قال لرجل من قريش يا نبطي فقال لا حد عليه قوله والطلب يتوقف الميت للوالد والولد وولده ولو محروما اعلم ان الطلب يتوقف
الميت بما يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والجد وان علا والولد وولد الولد وان سفل ولو كانوا كفارا او عبيدا لان العار ملحق
به للحاق الجزئية فيكون القذف متناولا لهم معنى وعندنا ان تثبت حق المطالبة للكل وارث لان حد القذف يورث عنده وعندنا
ولاية المطالبة تثبت بطريق الارث بل باعتبار لحوق العار حتى لا يثبت للاخ لان العار نوع ضرر والضرر الراجع الى الولد وولد
الولد وان سفل والجد وان علا كالراجع الى نفسه عادة الا ترى ان النفع العائد اليهم يجعل كالعائد الى نفسه حتى يمنع ذلك قبول الشهادة
فكذا الضرر والاخ لا يلحقه الشين بزنا اخيه مثل ما يلحق هؤلاء لانه لا ينتسب احد الاخوين الى صاحبه والضرر الراجع الى الاخ لا يرجع
اليه عادة كما النفع حتى لا يمنع قبول الشهادة ولهذا يثبت عندنا للمحروم عن الارث بالقتل لان الحد لا يجب بطريق الارث فلا يؤثر فيه
القتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد له انه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه الشين بزنا ابي الام
ولنا ان النسب يثبت من الجانبين فيصير العار لاحقا به من الطرفين فكان القذف متناولا له ويثبت لولد الولد حال قيام الولد
خلافا لزفر له ان الشين الذي يلحق الولد فوقها يلحق ولد الولد فصار ولد الولد مع بقاء الولد كولد المقذوف مع بقائه
ولنا ان حق الخصومة باعتبار لحوق العار وذا موجود في حق ولد الولد والحق ليس بطريق الارث حتى يعتبر الاقرب
بخلاف المقذوف فان حق الخصومة له باعتبار نيل القاذف من عرضه وذا لا يوجد في حق ولده ولان مساعدته يوم تصديقه
لانه اعلم بما جرى عليه من ولده وللولد الكافر والمملوك ان يطالب بالحد كما للولد الحر المسلم خلافا لزفر له ان تناول القذف
~~ان تناول القذف~~ اياه معنى لا يزيد على قذفه حقيقة وذا لا يوجب الحد فهذا اولى ولنا انه عيره على الكمال بقذف محصنة فياخذه بالحد وهذا
لان الاحصان شرط فيمن ينسب الى الزنا حتى يقع تعييره على الكمال ثم يرجع هذا التعيير الكامل الى ولده كما يرجع الى نفسه لو كان حيا اذ
الميت محصن والمطالب من اهل استحقاق الحقوق لان الكفر او الرق لا ينافي استحقاق الحقوق فله ان يأخذه به بخلاف ما اذا نسب
نفسه الى الزنا لانه لم يتحقق فيه التعيير على الكمال لفقد احصانه بالكفر او الرق اذ التعيير على الكمال انما يتحقق في حق الرئيس ...
قوله ولا يطالب الحر بقذفه اباه بقذف امه اي ليس للعبد والولد ان يطالب سيده واباه بقذف امه اذا كانت محصنة لانه لا يعاقب
بجنايته على نفسه وطرفه فكذا لا يعاقب بتناوله من عرضه والاصل فيه قوله عم لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده والجد والام
والجدة كالاب ولو كان لها ابن من غيره له ان يطالب لوجود السبب وعدم المانع وهو كونه ابا له قوله وليس فيه ارث وعفو واعتياض
عنه اعلم ان اهل العلم اتفقوا ان حد القذف مشتمل على حق الله تعالى وعلى حق العبد اتفاقا فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به

[Margin notes: بلفظ — من ان تقدم — ان اهل العلم]

على المفهوم في هذا الوجه تشتمل على حق العبد لانه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والحدود شرعت زواجر حقا لله تعالى لصيانة العالم عن الفساد صوناً م
وتنفعه راجع الى العامة وهذا آية حق الشرع وعند تعارض هذين الجهتين في حد القذف قال الشافعي غلب حق العبد تقديما
لحق العبد باعتبار حاجته اليه وغنا الشرع ونحن غلبنا حق الشرع لان حق العبد يصير مرعيا باعتبار ان الله تعالى يتولاه ولو
استيفا اعتبرنا جهة العبد لا يصير حق الشرع مرعيا لانه لا طريق لاستيفا حق الشرع الا من هو نايب الشرع ولا نيابة ههنا فتبطل
الفروع اما الارث فعنده فانه يجري في حقوق العباد لا في حقوق الله تعالى فاذا قذف عند وفات المقذوف لم يبطل الحد عنده
وكذا لو بقي شيء منه وعندنا يبطل وكذا يجوز ان يعفو عنه لانه حقه ويجوز ان يتعاضى منه لذلك وعندنا لا يجوز لانه حق الشرع
ولو عفى لم يكن للامام ان يقيم الحد لا لاعتبار صحة العفو بل باعتبار ان الاستيفاء منوط بطلبه وقد تركه الا
الا اذا عاد فطلب يقام الحد لان ذلك العفو كان لغوا فكانه لم يخاصم الى الآن قوله فان قال يا زاني فرد بلا
بل انت حدا يعني اذا قال رجل لآخر يا زاني فقال لا بل انت فانهما يحدان لان معناه لا بل انت زان اذ هي كلمة عطف
مستدرك بها الغلط فيصير الخبر المذكور في الاول مذكورا في الثاني كما لو قلت فاطمة طالق لا بل زينب وجاءني
زيد لا بل عمرو قوله ولو قال لعرسه فردت به حدت ولا لعان يعني اذا قال رجل لامراته يا زانية فقالت لا بل انت
حدت المراة ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه يوجب اللعان وقذفها الحد وفي البداية بالحد ابطال اللعان لان
المحدود في القذف ليس باهل اللعان لان اهلية اللعان يعتمد اهلية الشهادة ولا ابطال في تقديم اللعان
اصلا اذ حد القذف يجري على الملاعنة فقدمنا الحد عليها درء اللعان لانه في معنى الحد قوله وبزنيت بك هدرا اي لو
قال لزوجته يا زانية فردت بقولها زنيت بك فلا حد ولا لعان لانه قذفها بالزنا حيث قال يا زانية وهي صدقته
من وجه لان قولها زنيت بك يحتمل انها ارادت به قبل النكاح فيكون تصديقا فيجب الحد عليها ويبطل اللعان
لانها صدقته ويحتمل حال قيام النكاح اي زناي هو الذي كان معك بعد النكاح لاني لست بزانية
وما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة اذ لا غضبها واذاها ان تبغيضه وتوذيه تمسكا بقوله تعالى
والزانية لا ينكحها الا زان وبهذا الاعتبار يجب اللعان لوجود القذف منه ولا يجب الحد عليها لانها ما قذفته بالزنا لكن
سميت الوطي بعد النكاح زنا مجازا فكل واحد منهما يجب في حال ولا يجب في حال فلا يجب بالشك قوله ولاعن ان اقر بولد
ثم نفى وحد ان عكس والولد له في الوجهين ان اقر به ثم نفاه وفي ان نفاه ثم اقر به صورته رجل له امراة فولدت فاقر به بان
قال هو ابني ثم نفاه بان قال ليس بابني يلاعن وان نفاه اولا ثم اقر به حد اما الاولى فلانه لما قال هو ابني لزمه النسب
باقراره فاذا قال ليس بابني وجب اللعان لانه قذف زوجته واما الثانية فلانه لما قال ليس بابني وجب اللعان فاذا قال
هو ابني فقد اكذب نفسه فاذا اكذب نفسه بطل اللعان فاذا بطل اللعان وجب الحد لان اللعان حد ضروري
صير اليه عند التكاذب والحد الاصلي حد القذف فاذا بطل التكاذب بطل اللعان فيصار الى الاصل وهو الحد
ونسب الولد ثابت في الوجهين لاقراره به سابقا او لاحقا وليس من ضرورة اللعان قطع النسب لانه ينفك عنه وجودا
وعدما فاللعان شرع بلا ولد الا ترى انه اذا تطاولت المدة من حين الولادة يلاعن بينهما ولا ينقطع نسب الولد

ولو نفى

ولو نفى نسب ولد من امراته الامة ينتفي النسب منه ولا يجري اللعان قوله بليس بابني ولا بابنك يعني اذا قال ليس بابني
ولا ابنك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة اصلا وانكار الولادة انكار الزنا فلم يصر قاذفا فلم يجب حد ولا لعان قوله
ولا حد بقذف من لها ولد لا اب له يعني اذا قذف امراة لها اولاد لا يعرف لهم اب فقال زانية لا يحد لان الموجب للحد قذف
المحصنة والعفة عن الزنا شرط من شرائط الاحصان وقد تمكنت الشبهة في العفة عن الزنا لان الولد الذي ليس له اب
ظاهرا امارة الزنا فقد تمكن في احصانها شبهة العدم والحد يسقط بالشبهة قوله او لاعنت بولد او لا حد بقذف
امراة لاعنت بسبب نفي الولد لان النسب انتفى عن الملاعن بقضاء القاضي فيتحقق في جانبها علامة الزنا وهو قيام ولد
لا اب له ظاهرا وكذا لو كان قذفها بعد موت الولد لان تلك الشبهة لا تزول بموت الولد بل تتقرر بالموت وهذا لانه بموت الولد
لا تخرج من ان تكون والدة له قوله لاعنت بولد احتراز عما قذف امراة لاعنت بغير ولد فعليه حد لانه لم يوجد في
حقها امارة الزنا بل وجد ما يوكد احصانها لان اللعان في جانب الرجل قايم مقام حد القذف واقامة الحد
على القاذف يوكد احصان المقذوف فان قيل اللعان في جانبها قايم مقام حد الزنا بالنسبة الى الزوج لا بالنسبة ٧ فلما كانت محدودة في الزنا فوجب ان لا يحد قاذفها قلنا اللعان في جانبها قايم مقام حد الزنا في
الى غيرها الا ترى ان اللعان قايم مقام حد القذف في حقه بالنسبة اليها لا بالنسبة الى غيرها فقبلت شهادته قوله ولا ٧ حق
او لا يحد بقذف من وطي حراما لعينه كوطي في غير ملكه من كل وجه او من وجه كامة مشتركة او وطي مملوكة حرمت ابدا
كامة التي هي اخته رضاعا ولا يحد بقذف من زنت في كفرها وطالبت بعد ما اسلمت ثم وطي حراما لغيره كوطي
عرسه حايضا او وطي مملوكة حرمت موقتة كامة مجوسية او مكاتبة مجوسية نكح امة فاسلم ومستامن قذف مسلما
هنا يعني اذا وطي وطيا حراما في غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهي شرط الاحصان ولان الحد انما يجب على القاذف
لكونه كاذبا وانه صادق والاصل فيه ان من وطي وطيا حراما لعينه لم يحد قاذفه لان الزنا هو الوطي المحرم لعينه
فيكون صادقا فلا يكون قذفا في الحقيقة وان كان محرما لغيره حد قاذفه لانه ليس بزنا فالوطي في غير الملك من كل وجه
كامة الغير او من وجه كامة مشتركة او في الملك والحرمة موبدة كامة التي هي اخته رضاعا حرام لعينه واما ان كانت الحرمة
موقتة كالامة المزوجة فالحرمة لغيره وابو حنيفة يشترط ان تكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع كمن لو وطي امراة الا
بملك النكاح او بملك اليمين ثم اشترى بها ابنتها فوطيها حد قاذفه او بالحديث المشهور وهو قوله عليه الصلوة والسلام الا بشهود اج
لا نكاح الا بشهود وهذا الحديث مشهور ذكره في الفوايد الظهيرية اما ثبوت حرمة المصاهرة بالمس عن شهوة او التقبيل
مختلف فيه لان كثيرا من الفقهاء لا يرون المس والتقبيل موجبا للحرمة ولا نص في اثبات الحرمة بل الحرمة ثابتة من الفقهاء
بطريق الاحتياط باقامة السبب مقام المسبب فلا يسقط الاحصان المتيقن بالشك فقد قال ابو يوسف
ومحمد ان الاحصان يسقط باعتبار انه وطي حرام عندنا بخلاف حرمة المصاهرة بالوطي لوجود النص وهو قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والنكاح حقيقة فيسقط اعتبار الاختلاف مع النص بيان الاصل
في الزوج اذا وطي في نكاح فاسد او وطي امة مستحقة او اكره على الزنا او كان مجنونا او وطي الاب جارية ولده
او كانت محرمة بالمصاهرة بالوطي ففي هذه المسايل سقط احصانه لان هذا الوطي حرام لعينه وان لم يأثم اثما

لكونها جاهلاً او مكرهاً وكذا اذا قذف رجلاً وطئ امته وهي اخته رضاعاً لم يحد لان الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع
فيبطل بها الاحصان لان الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع فيبطل بها الاحصان لان التحريم المؤبد ينافي ملك المتعة وان
لم ينافي ملك الرقبة فيصير الوطء واقعاً في غير الملك من وجه فيصير زانياً من وجه وذكر الكرخي انه لا يسقط به الاحصان لان
الفعل حرم مع قيام الملك فصار كالامة المزوجة والصحيح هو الاول وكذا لو قذف رجلاً وطئ امة مشتركة بينه وبين غيره
لم يحد لعدم الملك من وجه فيصير القاذف صادقاً في كلامه من وجه لانه في نصيب الشريك زان والاحصان كما يزول بالزنا من
كل وجه يزول بالزنا من وجه لان حد القذف يسقط بالشبهة فصار الزنا من وجه شبهة مانعة من وجوب الحد كما يظهر
عدم الزنا من وجه شبهة مانعة من وجوب الحد وكذا اذا قذف رجلاً او امراة زنيا في كفرهما لتحقق الزنا منهما شرعاً لانعدام
الملك وكذا لو قذف مكاتباً مات وترك وفاء لا يحد لان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في موته حراً او عبداً فاورث شبهة فلا يجب
شرط الاحصان القذف بالشك ولو قذف رجلاً وطئ امرأته الحائض او امته المجوسية او مكاتبته او امته المزوجة حد لان
الحرمة مع قيام الملك وهي موقتة اذ العارض على شرف الزوال فكانت الحرمة لغيره فلم يكن زناً وعن ابي يوسف وزفر ان وطء
المكاتبة يبطل الاحصان لزوال ملكه عنها في حق الوطء ولهذا يلزمه العقر بالوطء ولو بقي الملك من كل وجه وحرم الوطء العارض
لما وجب العقر كوطء امرأته الحائض ولنا ان ملك الذات كامل والحرمة لغيره اذ هي موقتة ووجوب العقر لا يدل على سقوط الاحصان
كوطء الراهن المرهونة البكر يلزم العقر ولا يسقط به الاحصان وكذا لو قذف مجوسياً نكح امه ثم اسلم حد عند ابي حنيفة
خلافاً لهما وهو مبني على ان نكاح المحارم له حكم الصحة فيما بين المجوس عنده خلافاً لهما كما مر في النكاح وكذا لو قذف حربي
دخل دارنا بامان فانه يحد لانه التزم ايفاء حقوق العباد وفيه حق العبد ولانه طمع ان لا يؤذى فيكون ملتزماً ان لا يؤذي
احداً فان آذى يتحمل موجبه وقوله ومكاتب بالجر معطوف على قوله من وطئ ولا حد بقذف مكاتب مات وقوله او مكاتبته
معطوف على قوله امته وقوله مستامن بالرفع عطف على الضمير المستتر في حد قوله منا اي في دار الاسلام قوله ومن حد فيما بات
الحد جنسها فان اختلف لا اذا قذف غير مرة او شرب غير مرة فحد مرة فهو لذلك كله اما الزنا والشرب فان المقصود
من الحد الزجر عن مباشرة سببه المستانف واحتمال حصول الانزجار بالاول ثابت فيتعطل الثاني عما هو المقصود
والحدود تندرئ بالشبهات بخلاف ما اذا زنى وقذف وشرب لان المقصود من كل جنس غير المقصود من الآخر فحد الزنا
لصيانة الانساب وحد السرقة ايضاً لصيانة الاموال وحد الشرب لصيانة العقول وحد القذف لصيانة الاعراض
فلا يتداخل اما القذف فهو مذهبنا وقال الشافعي ان قذف غير الاول او قذف الاول لكن بزنا آخر لا يتداخل لان
المغلب فيه حق العبد عنده وحقوق العباد لا تتداخل وعندنا المغلب فيه حق الله تعالى والحد وجب لله تعالى فيجري فيها التداخل

فصل في التعزير

التعزير اكثره تسعة وثلثون سوطاً واقله ثلث وقال ابو يوسف في رواية يبلغ التعزير خمسة وسبعين سوطاً
وفي رواية تسعة وسبعين والاصل فيه قوله عم من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين فهو كما يبلغ بالتخفيف لا بالتشديد لانه
من البلوغ لا من التبليغ لان المراد تبليغ غير الحد حداً لا تبليغ الحد غير الحد وتقدير الحديث من اتى حداً في موضع لا يجب
الحد فهو من المعتدين ثم ابو حنيفة اعتبر ادنى حد العبيد لان قوله حداً مطلق واربعون حد القذف على العبيد فنقص
عنه سوطاً وابو يوسف اعتبر حد الاحرار لانه الاصل وهو ثمانون للقذف فنقص عنه سوطاً في رواية وهو قول زفر
وهو القياس لان الحاجة ماسة الى اظهار التفاوت بين التعزير والحد ويقع التفاوت وفي رواية نقص خمسة وهو

مأثور

مأثور عن علي رضي الله عنه فقلده وقول محمد مضطرب في بعض الكتب مع ابي حنيفة وفي بعضها مع ابي يوسف ثم قدر الادنى في المختصر
بثلث جلدات لان ما دونها لا يقع به الزجر وذكر مشايخنا ان ادناه مفوض الى رأي الامام يقيم بقدر ما يرى المصلحة فيه لانه يختلف لا يقع به
باختلاف احوال الناس وعن ابي يوسف انه بقدر عظم الجرم وصغره وعنه انه يقرب كل نوع من بابه فيقرب المس والقبلة من حد
الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف قوله ويجوز حبسه مع ضربه يعني ان الامام اذا رأى ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس
فعل لان الحبس صلح تعزيراً وقد ورد الشرع به في الجملة حتى جاز الاكتفاء به فجاز ان يضم اليه ولهذا لا يحبس بتهمة وجوب
التعزير قبل ثبوته كما شرع في الحد لان الحبس تعزير قوله واشد الضرب التعزير ثم للزنا ثم للشرب ثم للقذف واعلم ان ضرب التعزير اشد
من سائره لانه قد جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوت المقصود وهو الزجر ولهذا
لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء اذا لم يبلغ اقصاه ثم الحد للزنا لانه ثابت بالكتاب وهو اعظم جناية من الشرب حتى شرع
فيه الرجم ثم الحد للشرب لان سببه متيقن به وهو ثابت بقول الصحابة رضي الله عنهم ثم الحد للقذف لان سببه محتمل لاحتمال
كونه صادقاً ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف قوله وعزر بقذف مملوك او كافر بزنا يعني
اذا قذف رجل عبداً او امة او ام ولد او كافراً بالزنا عزر لانه قذف بصريح الزنا لكن شرط اقامة الحد وهو الاحصان مفقود
فتعين التعزير قوله ومسلم او عزر بقذف مسلم بيا فاسق يا كافر يا خبيث يا سارق يا فاجر يا مخنث يا خائن يا لوطي يا زنديق
يا لص يا ديوث يا قرطبان يا شارب الخمر يا آكل الربوا يا ابن القحبة يا ابن الفاجرة انت مأوى اللصوص انت مأوى الزواني
يا من يلعب بالصبيان يا حرام زاده لانه آذاه والحق الشين به ولا مدخل للقياس في باب الحدود فوجب التعزير الا انه يبلغ في
التعزير غايته في القذف بالزنا لانه من جنس ما يجب به الحد وفي غيره الرأي الى الامام الديوث هو الذي لا يغار على
زنا اهله والقرطبان هو الذي يرى مع امرأته رجلاً فيدعه خالياً بها وقال ابو القاسم الصفار هو المسبب للجمع بين اثنين
لمعنى غير ممدوح وقيل هو من يبعث امرأته مع غلام بالغ او مع مزارعه الى الضيعة او ياذن لهما في الدخول على امرأته حال
غيبته والقحبة الزانية مأخوذة من القحاب وهو السعال فكانت الزانية في العرب اذا مر بها رجل سعلت ليقضي منها
وطره فسميت الزانية القحبة كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى الصغرى وقيل القحبة من يكون همته الزنا وقال
صدر الشريعة القحبة في العرف افحش من الزانية لان الزانية تفعل سراً او تأنف منه والقحبة من تجاهر به بالاجرة والفاجرة
تقال لكل معصية فلا حد به ولفظ حرام زاده معناه المتولد من الوطء الحرام وهو اعم من الزنا كالوطء حالة الحيض
لكن في العرف لا يراد ذلك بل يراد ولد الزاني وكثيراً ما يراد به الخبيث اللئيم فلهذا لا يجب الحد والمؤاجر يستعمل فيمن يؤاجر
اهله للزنا لكن معناه الحقيقي المتعارف لا يؤذن بالزنا يقال آجرت الاجير مؤاجرة اذا جعلت له على عمله اجرة
ولفظ يا من يستعمل العوام ويتفوهون فلا يعرفون ما يقولون قوله لا بيا حمار يا خنزير يا كلب يا تيس يا قرد
يا حجام يا ابله يا ابن الحجام وابوه ليس بحجام يا مؤاجر يا بغا يا ناكس يا ضحكة يا سخرة بسكون العين فيهما
وكذا لا يعزر بقوله يا بقر يا جاموس يا ذئب يا ولد الحرام يا عيار يا منكوس يا كشحان يا ابله يا موسوس بكسر الواو ويا ابن الاسود وابوه
ليس كذلك يا رستاقي وهو ليس كذلك يا مقعد لانه ما الحق الشين به للتيقن بنفيه وقيل في عرفنا يا كلب يا حمار يا خنزير يا بقر لانه يراد به الشتم

يعزر

ويتأذى به وقيل انما كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لان الوحشة تلحقهم بذلك وان كان من العامة لا يعزر للتيقن
بكذبه وهذا احسن الكتمان هو الذي يصفع به وقال ابو عصمة هو الذي يسعى ان رجلا مرتدبه الى امراته ولم يبال به قوله ومن حد او
عزر فمات فهو هدر دمه يعني اذا حد الامام رجلا او عزره فمات فدمه هدر وقال الشافعي يجب ديته في بيت المال لانه انما كان خطأ
اذ الحد والتعزير للتأديب فكان ضمان خطأ الامام يتبينا من الاحكام في بيت المال لانه عامل للمسلمين فيكون غرم عمله في مالهم لان الغنم
بالغنم ولنا انه فعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة كالبزاغ والفصاد والامام مأمور بالحد والتعزير فانتقل فعله الى الآمر وهو الله تعالى
فصار كانه تعالى اماته بلا واسطة فلم يجب الضمان قوله ولو عزر زوج عرسه لان الزوج عزر زوجه امراته لترك الزينة والاجابة اذا
دعاها الى فراشه وترك الصلوة والغسل والخروج من البيت فماتت لا يهدر دمها لان ذا مباح والمباحات تتقيد بشرط السلامة
كالمرور في الطريق **كتاب السرقة** ركنها الاخذ خفية ومحلها مال محرز مملوك وهو شرط ونصابها قدر عشرة دراهم مضروبة و
حكمها القطع اعلم انا نحتاج هنا الى معرفة ثمانية اشياء ومن تفسير السرقة لغة وشرعا وسببها وركنها ومحلها وشرطها وحكمها وشرط
حكمها ونصابها اما تفسيرها في اللغة اخذ الشيء من الغير خفية واستراق الشيء وكان ومنه استراق السمع لانه يسمع كلام
المتكلم في حال غفلته وغرته قال الله تعالى الا من استرق السمع ان رام اختلاسه سرا او سرق الشياطين من الملائكة كلام
وفي الشرع اخذ العاقل البالغ نصابا محرزا او ما قيمته نصابا ملكا للغير لا شبهة له فيه ولا في الحرز على وجه الخفية ويعتبر
المعنى اللغوي في ابتداء السرقة وانتهائها او في ابتدائها بعض القوم كما اذا نقب البيت خفية واخذ المال مكابرة وذلك
يكون ليلا فانه في النهار يلحقه الغوث فلا يمكنه ذلك فلا يقطع فيشترط الخفية ليلا ونهارا وهي نوعان صغرى وكبرى وهي قطع
الطريق ففي الصغرى مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه وفي الكبرى مسارقة عين الامام واعوانه لانه المتصدي لحفظ الطريق
باعوانه لان الاموال انما تحفظ بمعونة محرزة بحفظ الامام وحمايته واما سببها فهو زيادة حرص الى اخذ مال محترم ناشي
من خبث الباطن وذلك لان السرقة انما تنبعث من لوم الطبيعة وخبث الباطن وسوء الظن بالله تعالى وترك الثقة
والاعتماد على ضمان الله تعالى الموعود بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما ركنها اخذ المال خفية
واما محلها مال محرز مملوك واما شرطها فهو مندرج فيما ذكرنا في تفسيرها شرعا والمصنف جعل محل السرقة وهو مال محرز
مملوك شرطا اذ محل الفعل شرط لكونه خارجا عنه محتاجا اليه واما حكمها ففي المرة الاولى قطع اليد اليمنى من الزند وفي
الثانية قطع الرجل اليسرى وفي الثالثة التخليد في السجن واما شرط حكمها في المرة الاولى فسلامة اليد اليسرى والرجل اليمنى
واما نصابها فقد اختلفوا فيه فقال اصحابنا قدر عشرة دراهم مضروبة وقال الشافعي قدر ربع دينار وعند مالك قدر ثلثة
دراهم ولكن لا خلاف بينهما من حيث المعنى لان قيمة الدينار كانت اثني عشر درهما فثلثة دراهم كانت ربع الدينار
والاصل فيه ما روي ان اليد كانت لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام الا في ثمن المجن ونقل في تقديره عشرة دراهم وثلثة دراهم
واخذ الشافعي ومالك بالاقل لانه المتيقن ونحن اخذنا بالاكثر احتيالا لدرء الحد لان في الاقل
شبهة عدم الجناية ومن دراية وقد تأيد ذلك بما روي من قوله عليه السلام لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم وكلم الدراهم
تمام يتطلق الا على المضروب بقضاء العرف اشتراط المضروب في الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو الاصح رعاية لكمال الجناية

ذلك

ذلك يظهر فيما اذا سرق عشرة تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لم يقطع والمعتبر وزن سبعة مثاقيل كما في الزكوة لانه
هو المتعارف في عامة البلاد وقوله قدر عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته وان كان المسروق ذهبا لان الاصل
ان الذهب منصوص لقوله عليه السلام لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم لانا نقول لم يقدر في بعض الاخبار ذكر الدينار ولكنه يبلغ
في الشهرة مبلغ الدراهم قوله فان سرق مكلف اي عاقل بالغ حر او عبد قدر نصاب محرزا بلا شبهة بمكان كبيت او صندوق
او بحافظ كجالس في طريق او مسجد عنده ماله وقد اختار هذا الشرط الطحاوي بعده وهو قوله قطع شرط البلوغ والعقل لان فعل الصبي
والمجنون لا يعد جناية فلا يترتب عليه الحد الذي شرع للزجر ولم يشترط الحرية لان العبد كالحر في السرقة لاطلاق النص وهو قوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولان القطع لا يمكن تنصيفه فكمل في العبد صيانة لاموال الناس وشرط
الحرز لان الاستتار والاختفاء لا يظهر دونه واما النصاب فشرط لانه لا بد من اعتبار مال له خطر لان ما ليس له خطر يفتقر
الرغبة عنه ولا يوجد على وجه الخفية فلا يتحقق فيه ركن السرقة ولا يترتب على اخذه حكم الزجر لان الزاجر شرع فيما يغلب
وجوده وشرط عدم الشبهة في الحرز والنصاب لان الشبهة دارئة للحد ثم الحرز على نوعين حرز بالمكان وحرز بالحافظ
والحرز بالمكان ما يعد لاحراز الامتعة كالدور والبيوت والصندوق والحانوت والحرز بالحافظ جلس في الصحراء
او في المسجد او في الطريق ومعه متاع يحفظه سواء كان مستيقظا او نائما او كان المتاع عنده تحته او تحت راسه هو الصحيح اما اذا
كان مستيقظا فظاهر واما اذا كان نائما فلانه عم قطع سارق رداء صفوان من تحت راسه وهو نائم في المسجد ولانه
تحته — يعد حافظا عادة سواء كان المتاع تحته او عنده وعلى هذا لا يضمن المودع والمستعير اذا حفظا المتاع بمثل هذا
الحفظ بخلاف ما اختاره في الفتاوى ذكره صاحب الهداية ثم الحرز بالحافظ انما يعتبر اذا عدم الحرز بالمكان لان الحرز
بالمكان فوق الحرز بالحافظ لان الحرز مانع وصول اليد الى المال وهذا مشترك بين الحرزين ويزيد عليه الحرز بالمكان
بان المال يصير به مصونا محصنا ولا يصير كذلك بالحافظ فكان دونه فينزل منزلة البدل والخلف من الاصل في الحرز
بالحافظ يثبت السرقة بمجرد الاخذ لزوال يد الحافظ به لكونه ما احرز بالمكان لا يقطع السارق بالسرقة منه
ما لم يخرجه من ذلك المكان لقيام اليد عليه قبل الاخراج والمسجد ليس بمبني لاحراز الامتعة فكان كالصحراء فيعتبر الحفظ
فيه قوله واقر مرة او شهد رجلان بعطف على قوله سرق اعلم ان السرقة تثبت بالاقرار مرة عند ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف لا يقطع حتى يقر مرتين لان الموضع موضع الاحتياط فلا بد من اعتبار صفة الركوب في الشاهد فكان اعتبار
بعدد الشهود — عدد الاقرار فيه بعدد الشهود من باب الاحتياط اعتبارا بالزنا ولهما ان التكرار في الاقرار غير مفيد فلا يعتبر كما في
القصاص وحد القذف وانما اعتبر في حد الزنا على خلاف القياس فلا يتعدى مورد النص ويثبت
بشهادة رجلين وقد مر ان شهادة النساء مع الرجال غير مقبولة في الحدود قوله وسألهما الامام كيف هي وما هي
ومتى هي واين هي وكم هي وممن سرق وبيناها قطع والضمير في قوله وكم هي يرجع الى السرقة والمراد المسروق يعني
ان الامام يسألهما عن كيفية السرقة ويقول كيف سرق لجواز انه نقب البيت وادخل يده واخرج المتاع في غلظ
الوجه لا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد وعن ماهية السرقة ويقول ما هي لانها تنطلق على اشياء فانه في استراق الكلام

من الاستماع

التقرير سراً او لا يعتدل في الركوع والسجود يسمى سارقا قال الله تعالى الا من استرق السمع وقال عليه السلام ان اسوء الناس
سرقة من يسرق من صلوته وعن زمانها لان القطع لا يقام بعد تقادم العهد وعن مكانها لانه لا يقام على من باشر في دار الحرب
فانه سرق من غير الحرز وعن قدر المسروق لاشتراط النصاب عند الجمهور خلافا لاصحاب الظواهر وعن المسروق منه
لان السرقة من بعض الناس لا يوجب القطع وانما يسأل احتيالا للدرء كما في الحدود فاذا بيّن ذلك ولا يوقف القطع
المشاهد من جنسه حتى يسأل عنه لانه صار مقرا بارتكاب جريمة ولا يمكن التوفيق بالتكميل اذ لا كفالة في حد ولا
يتمكن من القضاء قبل ظهور عدالتهما فيحبس فان زكيا وقيمة المسروق نصاب كامل والمسروق منه غائب لم يقطع
الا بحضرته خلافا لابن ابي ليلى على ما يجيء كذا في المبسوط **قوله** فان تشارك جمع فيه واصاب كلا قدر نصاب قطعوا
وان اصاب بعضهم يعني اذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل من ذلك لا يقطع
لان كل واحد انما يقطع بجنايته والجناية الموجبة للقطع سرقة النصاب فيعتبر كمال النصاب في حقه وعند مالك ان
سرق جماعة ثلثة دراهم قطعوا لانهم سرقوا نصابا كاملا على اصله فدخلوا تحت النص وان دخل الحرز جماعة فتولى بعضهم
اخذ المتاع وخرجوا قطعوا جميعا سواء خرجوا بعده في فوره او خرج معه في فور بعضهم والقياس ان يقطع الحامل
وحده وهو قول زفر والشافعي لان السرقة تمت به فقط اذ الاخراج منه ولم يضف فعله اليهم لانه مختار في فعله
ولا يجوز ان يضاف فعله اليهم بحكم الامر لبطلانه فصار كما لو امر رجلا باتلاف مال او قتل بخلاف ما لو حملوا
على دابته وساقوها لان فعل الدابة هدر لعدم الاختيار الصحيح فانتقل فعلها الى من ساقها ولنا ان الحامل انما يحمله
المتاع بقوتهم فصار وانحر حبلين معنى كما في السرقة الكبرى وهذا لان المعتاد فيما بين السراق ان يتولى
البعض اخراج المتاع ويستعد الباقون لدفع القاصدين عنه وعن انفسهم من الملاك وغيرهم فلو اعتبرنا
هذه شبهة لادى الى سد باب الحد **قوله** وقطع بالساج والقنا والابنوس والصندل لانها اموال
محرزة لكونها عزيزة عند الناس ولا يوجد بصورتها مباحة في دار الاسلام وانما يوجد في دار الحرب وذا
لا يورث شبهة لان الاموال كلها في دار الحرب على الاباحة اعلم ان الالف في الساج منقلبة عن واو واصله سوج
بفتحتين وهو شجر يعظم جدا ولا ينبت الا ببلاد الهند والقنا بالقصر جمع قناة وهي خشبة الرمح والابنوس
بفتح الباء وهو شجر معروف والصندل شجر طيب الرائحة **قوله** والفصوص الخضر اي وقطع بالفصوص الخضر والياقوت
والزبرجد لانها من اعز الاموال وانفسها ولا يوجد مباح الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها فصار
كالذهب والفضة وقيد الفصوص بالخضر اتفاقي **قوله** والاناء والباب اي وقطع بالاناء والباب المتخذين من خشب
لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا يرى انها تحرز بخلاف الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب على الجنس حتى يبسط
في غير الحرز وفي الحصير البغدادية قالوا يجب القطع بسرقتها لغلبة الصنعة على الاصل وفي الابواب المعمولة انما يقطع
اذا كان في حرز اما اذا كان باب الدار فلا يقطع لانه غير محرز لان الحرز يمنع وصول اليد الى المال وهو المال بنفسه
وبالباب يصير ما في البيت محرزا فلا يكون هو محرزا وانما يقطع اذا كان خفيفا لا يثقل على الواحد حمله لانه لا يرغب

في سرقة

في سرقة الثقيل **قوله** لا اي ولا يقطع بتافه يوجد مباحا في دارنا كخشب وحشيش وقصب وسمك وصيد وزرنيخ ومغرة ونورة
المغرة الطين الاحمر والنورة بالواو ولانه من التفه وهو الخسيس كذا في تاج الشريعة والاصل ان اسباب الحدود لا تثبت قياسا وانما تثبت
بالنص او بدلالته او بالاجماع ولم يوجد واحد منها في هذه الاشياء اما الاجماع والنص فظاهر وكذا دلالته لان
النص انما ورد في المعقول معنى الجنس ومن اموال نفيسة لا يوجد مباح الاصل في دار الاسلام غير مرغوب فيها وما عدونا
تافه حقير يوجد مباح الاصل في دار الاسلام فلا يكون في معنى المنصوص عليه فلا يستحق به دلالة كيف وقد قالت عائشة
رضي الله عنها كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام في الشيء التافه ان الحقير ما يوجد جنسه مباحا بصورته في دار الاسلام
حقيرا ويقل الطمع والرغبة فيه والضنة به من باب الخساسة ولا يوجد اخذه على كره من مالكه غالبا فلا يحتاج فيه
الى شرع الزجر وشرعية الحدود للزجر ويدخل في السمك المالح والطري وفي الطير الدجاج والبط والحمام لما ذكرنا
ولاطلاق قوله عليه السلام لا قطع في الطير وعن ابي يوسف يجب القطع في كل شيء الا التراب والطين والسرقين وهو قول الشافعي
والحجة عليه ما ذكرنا **قوله** ولا اي ولا يقطع بما يفسد سريعا كلبن ولحم وفاكهة رطبة وثمر على شجر وبطيخ وزرع لم يحصد
والاصل فيه قوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر والمراد به الثمار الرطبة اجماعا لانه يتسارع اليه الفساد والكثر الجمار وهو شيء ابيض
لين يخرج من رأس النخل ومن قال الكثر حطب او صغار النخل فقد اخطأ ذكره المطرزي وما روي لا قطع في الطعام
والمراد والله اعلم ما يتسارع اليه الفساد كالمهيأ للاكل وما في معناه من حيث يتسارع اليه الفساد كاللحم والتمر
اذ القطع في الحنطة والسكر يجب اجماعا ولان الثمار ما دامت على الاشجار يتسارع اليه الفساد الا ترى انها لو تركت كذلك
لفسدت ولان الاحراز قبل الحصاد والجذاذ لا يتم فانها لو تركت كذلك للنبات لا للاحراز فلا يقطع ما في الثمار ولم يحصد
الزرع وقال الشافعي يقطع فيها لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر فاذا اواه الجرين او الجران قطع قلنا اخرجه على وفاق العادة والذي
يؤويه الجرين في عاداتهم هو اليابس من التمر وفيه القطع الجرين المربد وهو الموضع الذي يلقى فيه الرطب ليجف كذا في المغرب وجران البعير
مقدم عنقه من مذبحه الى منحره فيجوز ان يسمى به هنا الجراب المتخذ منه **قوله** ولا في اشربة مطربة اي ولا قطع في الاشربة المطربة
اي المسكرة لان السارق يتأول في تناولها الاراقة ولان بعضها ليس بمال متقوم وفي مالية بعضها اختلاف فيتحقق شبهة
عدم المالية **قوله** وآلات لهو اي ولا قطع في آلات كالدف والطنبور والمزمار لعدم تقومها عندهما حتى لا يضمن متلفها وعنده
وان ضمن متلفها وثبت تقومها الا انه اخذها متأولا النهي عن المنكر وهذا يورث شبهة **قوله** وصليب اي ولا قطع في صليب
اي ولا قطع في صليب من ذهب او فضة وشطرنج ونرد لان من اخذها يتأول الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدراهم
التي عليها التماثيل لانها لم تعد للعبادة فلا يتحقق شبهة اباحة الكسر وعن ابي يوسف ان كان الصليب في المصلى لا يقطع لعدم الحرز
وان كان في بيت آخر يقطع لوجود النصاب والحرز **قوله** وباب مسجد اي ولا قطع في باب مسجد لانه ليس بمحرز بل هو ظاهر
فصار كباب الدار بل هو اولى اذ يحرز بباب الدار ما في الدار ولا يحرز بباب المسجد ما في المسجد ولهذا لا يقطع بسرقة متاع المسجد
قوله ومصحف وصبي حر ولو محليين اي ولا قطع في مصحف وان كان عليه حلية وقال الشافعي يقطع لانه مال متقوم حتى يجوز بيعه
وعن ابي يوسف مثله وعن ابي يوسف ايضا انه يقطع ان بلغت حليته نصابا لانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها ولنا

ان أخذه يتناول في اخذه الدواة والظرفية ولانه لا مالية له على اعتبار المكتوب وإحرازه لاجل المكتوب لا للجلد والاوراق
وانما هي توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر لا يقطع وان كانت الآنية تساوي نصابا لان المقصود ما فيها وذا
ليس بمال وكذا لو سرق ثوبا خلقا مصرورا فيه دينار وهو لم يعلم بالدراهم به لا يقطع لان ما هو المقصود ليس بنصاب فلا يقطع
باعتبار غيره ولا قطع على سارق الصبي الحر وان كان عليه حلي لان الحر ليس بمال وما عليه من الحلي تبع له ولانه يتأول
في اخذ الصبي اسكاته او حمله الى مرضعته وقال ابو يوسف يقطع اذا كان عليه حلي هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده
فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون في يد نفسه قوله وعبد
الا الصغير ودفتر الا دفتر الحساب اي ولا قطع في سرقة العبد الكبير لانه غصب او خداع ويقطع في سرقة العبد الصغير لتحققها
بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا
يتكلم استحسانا لانه آدمي من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا به بيعا او بعرض ان يصير منتفعا به
الا انه انضم اليه معنى الآدمية ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذا ليس بمال ولانها ان كانت شرعية ككتب
التفسير والحديث والفقه فهي كالمصحف وان كانت اشياء مكروهة فهي كالطنبور الا في دفاتر الحساب والمراد دفاتر
امضى حسابها لان ما فيها لا يقصد بالاخذ وانما المقصود الكواغد فيقطع ان بلغت نصابا واختلفوا في كتب الادب
فقيل هي ملحقة بدفاتر الحساب وقيل ملحقة بالفقه والتفسير لان معرفتها يتوقف عليها قوله ولا في كلب وفهد اي
ان ولا قطع في سرقة كلب ولا فهد لانهما يوجدان مباحا الاصل والاختلاف الظاهر بين العلماء في مالية الكلب وجواز بيعه
يورث شبهة قوله وخيانة وخلس ونهب اي ولا قطع بها لقوله عم لا قطع على مختلس ولا منتهب ولا خائن والفرق
المنتهب والمختلس جاهر بفعله وهو سارق على صاحبه واختطف حرزا فانتفى ركن السرقة وشرطها والخيانة ان يخون
المودع ما في يده من الشيء المأمون والانتهاب ان يأخذ على وجه العلانية قهرا من ظاهر بلدة او قرية والاختلاس
ان يأخذ من البيت بسرعة جهرا قوله ونبش اي ولا قطع في نبش وقال ابو يوسف ان عليه القطع لقوله عم من نبش قطعناه
ولانه سرق لباس الميت وهو مال متقوم بلغ نصابا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحي من حرز مثله اما الرفعة
فلوجود اخذه واما التقوم والمالية والنصاب فلان الكلام في ذلك ولا يختلف ذلك بلباس الميت واما الحرز فلان
القبر حرز الميت فيكون حرزا لثيابه ايضا تبعا ولهذا لا يعتق لان الاب والوصي اذا كفنا صبيا ولو لم يكن حرزا لكونه
تضييعا ولنا قوله عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت في ملك الكفن لانه
لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود وهو الانزجار لان الجناية في نفسها
نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وان كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في
الصحيح سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لاختلال الحرز بوضع الميت اذ لكل احد من الناس
تاويل الدخول فيه لزيارة القبر وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لاختلال صفة المالية والمملوكية
والحرز قوله ومال عامة اي ولا قطع في السرقة من بيت المال لانه مال العامة وهو منهم قوله ومال له فيه شركة اي لا قطع فيه

لان له فيه شركة وهي تورث الشبهة قوله ومثل حقه اي لا قطع في سرقة مثل حقه حالا او مؤجلا ولو بزيادة صورته رجل له على
آخر دين فسرق منه مثله والدين حال لم يقطع لان رب الدين اذا ظفر بجنس حقه اذا ظفر به فقد اخذ حقه فلا يقطع
وان كان الدين مؤجلا يقطع قياسا لانه لا يباح له اخذه فصار كمن لا دين له ولا يقطع استحسانا لان كون المأخوذ من جنس
حقه يبيح له الاخذ فلئن لم يثبت حقيقة الاباحة بمكان الاجل تثبت الشبهة والشبهة كافية لدرء الحد وكذا اذا
سرق زيادة على حقه لا يقطع لانه بمقدار حقه يصير شريكا فيه وان سرق من خلاف جنسه يقطع لان فعله ليس كاقتضاء فلا يباح
له الاخذ الا بالبيع وعن ابي يوسف لا يقطع لان له ان يأخذه عند ابن ابي ليلى قضاء لحقه لوجود المجانسة باعتبار
صفة المالية ومن العلماء من يقول له ان يأخذه رهنا بحقه فحصل فعله في موضع الاجتهاد فلا يشكل عن شبهة وان كان مختلفا في
ذلك التاويل عندنا قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر ما لم يتصل به الدعوى حتى لو ادعى انه اخذه قضاء لحقه
او اخذه للرهن لا يقطع لانه ظن في موضع الاجتهاد وان كان دينه دراهم فسرق دنانير المديون فالصحيح انه لا يقطع لان
النقود جنس واحد حكما كما في الزكوة والشفعة قوله وما قطع فيه اي ولا قطع فيما قطع فيه وهو بحاله صورته رجل سرق عينا
فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع قياسا لقوله عم فان عاد فاقطعوه بلا فصل
ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر فكانت احق بايجاب القطع ولنا ان القطع يستدعي سقوط عصمة المحل حقا للعبد
لان القطع حق الله تعالى لكونه جزاء وهو يجب بمقابلة فعل العبد فانما يجب بجنايته وقعت على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه اذ لو
بقيت عصمة العبد لما خلص الجزاء لله تعالى فاذا تحولت اليه التحق بما لا قيمة له كالخمر وبالرد على المالك ان عادت حقيقة العصمة
بقيت شبهة سقوطها نظرا الى اتحاد الملك والمالك والعين وبقاء السبب الموجب لسقوطها وهو القطع فيها فان قيل اذا سرق
ثمينا فقطع يده ثم باع المسروق منه من انسان ثم اشتراه ثم عاد وسرق فانه يقطع قلنا عند مشايخ العراق لا يقطع فمنعوها وعند
المشايخ يقطع لان العين قد تبدلت حكما لان اختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعيان اصله قضية بريرة قوله
فان تغير فسرق قطع ثانيا كغزل قطع فيه فنسج فسرق اي فان تغير ما قطع فيه عن حاله بان سرق غزلا فقطع فرده فنسج
فسرقه ثانيا قطع لتبدل العين ولهذا ينقطع حق المغصوب منه ويملكه الغاصب وهو امارة التبدل في كل محل فكان سارقا عينا
آخر ومن سرق عينا غير الذي قطع فيه يقطع يده لان قيام القطع انما يورث شبهة سقوط العصمة في حق المحل لا في محل
آخر فان قيل العين الاول قائم حقيقة وانما تبدل اسمه وصورته قلنا التمكن سقوط العصمة قبل تبدل الاسم والصورة فكان
المتمكن بعده شبهة الشبهة فلا تعتبر قوله ولا اي ولا يقطع ان سرق من ذي رحم محرم منه بخلاف مال ذي الرحم المحرم في بيت غيره
ومال مرضعته قوله من ذي رحم محرم منه يتناول الولاد وغيره اما الولاد فلا خلاف فيه لان البعضية توجب الشبهة في المال والاحلال
بالحرز وفيما عدا الولاد خلاف الشافعي والكلام فيه كالكلام في العتق والنفقة فان هذه القرابة ملحقة بقرابة الولادة عنده وعندنا بالولادة
في وجوب الصون عن القطيعة والقطع للسرقة يفضي الى قطيعة الرحم فوجب صونها عن ايراد القطع ولان الدخول فيما بينهم جاري
عندنا عادة للزيارة وصلة الرحم ولهذا ابيح له النظر الى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة منهن لان الاحتراز عنه مع
كثرة الدخول عليهن مستلزم للحرج فلم يكن بيته حرزا عنه ولو سرق مال غيره من بيت ذي الرحم المحرم لا يقطع لعدم تحقق

الحرز ولو سرق مال ذي الرحم المحرم من بيت غيره يقطع لتحقق الحرز ولو سرق من امه او اخته رضاعا يقطع وعن ابي يوسف اذا سرق
من امه رضاعا لا يقطع لانه يدخل عليها بلا استيذان عادة بخلاف اخته رضاعا وجه الظاهر انه لا تأثير للمحرمية لكن القطع
بلا قرابة كالمحرمية بالزنا او بالتقبيل عن شهوة والرضاع لا شهرة عادة فلا انبساط ولو اثرت الامية رضاعا في سقوط
القطع لا ترث الاجنبية كما في الاب قوله ولا من زوج وعرسه ولو من حرز خاص لهما يعني اذا سرق احد الزوجين من الآخر لا يقطع
وما كان في يقطع لا طلاق النص ولنا ان الانبساط بين الازواج في الحرز والمال جار عادة فتحققت الشبهة الدارئة للحد وما
سرق احد الزوجين من حرز لآخر خاصة لا يسكنان فيه فكذلك عندنا خلافا لمالك لشبهة بينهما في الاموال عادة ودلالة
لان المرأة لما بذلت نفسها وهي انفس من الاموال فلان تبذل المال اولى وهو نظير الخلاف في الشهادة قوله ولا من سيده او عرسه
او زوج سيدته يعني اذا سرق العبد من سيده او من امراة سيده او من زوج سيدته لم يقطع لوجود الاذن بالدخول عادة
فاختل الحرز قوله ولا من مكاتبه اي لا قطع في سرقة المولى من مكاتبه لان له حقا في اكساب مكاتبه ولهذا لا يحل له تزوج امة
مكاتبه والحق كالحقيقة في منع القطع احتيالا للدرء قوله ومضيفه اي ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن اضافه لان البيت
لم يبق حرزا في حقه لكونه مأذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة ولا قطع على الخائن قوله ومغنم اي ولا
قطع على من سرق من المغنم لما روي عن علي رضي الله عنه انه اتي برجل قد سرق من المغنم فدرأ عنه الحد فقال
ان له فيه نصيبا قوله وحمام وبيت اذن في دخوله كالحانات وحوانيت او بيت اذن في دخوله كالحانات وحوانيت
التجار اذا كانت السرقة نهارا سواء ثمة حافظ او لا فلو سرق منها او من الحمام ليلا قطع وان اذن في دخوله لكن
الاذن مختص بالنهار فيكون حرزا تاما بالليل لانها مبنية للحفظ وما جرت العادة بدخوله في بعض الليل
ملحق بالنهار لحصول الاذن فان خلل الحرز دائر مع الاذن وعن ابي حنيفة ان سرق ثوبا من تحت رجل في الحمام يقطع
كما لو سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده وعندهما انه يقطع وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى لانه بني للاحراز
فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ وقد اختل الحرز بالمكان لما للاذن في الاصل فلا يقطع بخلاف
المسجد لانه لم يبن لاحراز الامتعة والاموال فكان محرزا بالحافظ كالصحراء قوله او سرق شيئا ولم يخرجه
من الدار اي ولا قطع على من سرق مالا ولم يخرجه من الدار لنقصان يمكن في ركن السرقة لان الدار في يد المالك فما
فيها يكون في يده ايضا معنى فيتمكن شبهة عدم الاخذ ولان تمام السرقة باخراج المال من الحرز والدار
كلها حرز واحد حتى اذا اذن له في دخول الدار فسرق من البيت لا يقطع فلا بد من الاخراج منها وكذا
اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغني اهل البيوت عن الانتفاع بصحن الدار وان كانت الدار
كبيرة وفيها مقاصير اي حجرات ومنازل وفي كل مقصورة سكان ويستغني اهل المنازل عن الانتفاع بصحن
الدار وانما ينتفعون به انتفاع السكة فسرق رجل من مقصورة واخرجها الى صحن الدار قطع لان الاخراج
من الحرز قد وجد لان كل مقصورة حرز على حدة الا يرى ان على باب كل مقصورة غلقا على حدة ومال
كل واحد محرز بمقصورته قوله او دخل بيتا وناول من هو خارجه اي ولا قطع على اللص الذي نقب البيت فدخل

واخذ

٧ اي لا قطع على السارق من حمام او بيت اذن
في دخوله

٧ لانه

واخذ المال وناوله آخر خارج البيت لانه لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه ولا
قطع على من هو خارجه ايضا لانه لم يوجد منه هتك الحرز ولم يتم السرقة من كل واحد منهما وعن ابي يوسف ان اخرج
الداخل يده وناولها الخارج فالقطع على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناولها في جوف الدار فعليهما القطع
لان الداخل تم منه هتك الحرز فصار المال مخرجا بفعله او بمعاونته فيقطع بكل حال واما الخارج اي
ادخل يده فقد وجد منه اخراج المال من الحرز فيقطع وان لم يدخل يده ولكن الآخر اخرج يده فانما
اخذ متاعا من غير محرز فلا يقطع قوله او نقب اي ولا قطع على من نقب بيتا فادخل يده فيه واخذ شيئا
خلافا لابي يوسف لان السرقة اخذ المال خفية وقد تحقق بادخال يده كما تحقق بدخوله بنفسه وهذا لان
المقصود اخذ المال لا الدخول في الحرز بل هو وسيلة اليه فما يتحقق بدونها اقوى ولنا ان ما روي عن علي
رضي الله عنه اذا كان ظريفا لا يقطع وفسره بهذا ولان السرقة هتك الحرز على الكمال واخراج المال والكمال
في هتك حرز البيوت ان يدخلها وشرط الحد وسببه يراعى وجوده بكمال الجهات لان للنقص شبهة العدم
بخلاف اخراج الشيء من الصندوق او الجيب والكم لان الممكن ثمة ادخال اليد دون الدخول فيتم هتك الحرز
بادخال اليد والاخراج منه قوله او طر صرة اي ولا قطع بطر صرة خارجة من كم غيره وان ادخل
يده في الكم وطرها واخذها قطع لان الرباط في الوجه الاول من خارج فبالطر الذي يتحقق الاخذ
من الخارج فلم يوجد هتك الحرز وهو الكم والرباط في الوجه الثاني من داخل فبالطر يتحقق هتك الحرز
باخراج المال من الكم ولو حل الرباط يقطع في الوجه الاول لان الدراهم يبقى في الكم بعد حل الرباط
فيتحقق هتك الحرز بالاخراج منه وفي الوجه الثاني لا يقطع لانه اذا حل الرباط بقي الدراهم خارجة
من الكم فلم يوجد اخراج المال من الحرز وانما اخذه من خارج الكم فلا يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع
في الوجوه كلها لان المال محرز بصاحبه والكم تبع قلنا المرء يعتمد ماله بحفظها بكمه او جيبه ويقصده قطع
المسافة ان كان ماشيا او الاستراحة ان كان جالسا لا حفظ ماله فيكون المال محرزا بالكم لا بصاحبه
فصار الكم كالجوالق قوله او سرق اي ولا قطع على من سرق جملا من قطار او حملا اي سواء كان معه سائق
يسوقه او قائد يقوده او لا لانه ليس مقصودا بالحفظ لان السائق والقائد لقصد قطع المسافة دون الحفظ
وانما يجب القطع اذا كان المسروق محرزا بالحفظ مقصودا حتى لو كان مع الاحمال من يتبعها للحفظ يقطع
قوله وقطع ان حفظه ربه او نام عليه يعني اذا سرق شيئا يحفظها صاحبه يقطع بمجرد الاخذ ولا فرق
بين ان يكون الحافظ مستيقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحيح وقد مر من قبل قوله او شق
الحمل اي وقطع ان شق الحمل واخذ منه شيئا لان الجوالق حرز فقد اخذ من الحرز قوله او ادخل يده
وقطع ان ادخل يده في صندوق غيره او كمه او جيبه لان الممكن في كل واحد منها ادخال اليد دون
الدخول فيتم هتك الحرز بادخال اليد والاخراج منه قوله او اخرج اي وقطع ان اخرج من مقصورة

تعليلا للقطع

دار بناها حاجزا لحفظها وقد تحقيقه قوله اوسرق اي وقطع ان سرق رب مغصوبة من آخر منها اي من مغصوبة
آخر من الدار لان كل مقصورة باعتبار سكانها حرز على حدة قوله او القى اي وقطع ان القى شيئا من حرز
في الطريق ثم اخذه يعني اذا نقب اللص البيت فدخل واخذ المال فالقاه في الطريق ثم خرج واخذه قطع
وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم يأخذ وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذه
غيره ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار
ولم يعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا واذا خرج ولم يأخذ فهو مضيع لا سارق ولو وضع
الداخل المال عند النقب ثم خرج واخذه ابو بكر محمد والصحيح انه لا يقطع كذا في النهاية قوله او حمله اي
وقطع ان حمله على حمار فساقه واخرجه لان سيره مضاف اليه لسوقه الا يرى انه ما لو حبث دابته يضمنه سائقها ولو
خرج بدون السوق لا يقطع ولو كان في الدار نهر جار فرمى المتاع في النهر ثم خرج واخذه فان خرج بقوة الماء
لا يقطع لانه لم يخرجه وان خرج بتحريكه الماء قطع لانه اخرجه كذا ذكره الامام التمرتاشي ولكن ذكر في المبسوط
في اخراج الماء بقوة جريه الاصح انه يلزم القطع لان جري الماء به كان بسبب لقائه في النهر فيصير الاخراج مضافا
اليه في هذا الوجه وهو زيادة حيلة منه ليكون متمكنا من دفع صاحب البيت فلا يجوز ان يجعل مسقطا للحد عنه
فصل يقطع يمين السارق من زنده وحسم بالقطع لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفي
قراءة عبد الله بن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما ومن الزند لان اسم اليد يتناول الى الابط وهذا المفصل يعني
الرسغ متيقن به كيف وقد صح ان النبي عم امر بقطع السارق من الزند والحسم لقوله فاقطعوه واحسموه ولانه
لو لم يحسم يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف قوله ثم رجله اليسرى ان عاد اي ثم يقطع رجله اليسرى ان
سرق ثانيا بالحديث وهو قوله عم فان عاد وسرق فاقطعوا رجله اليسرى قوله فان عاد ثالثا لا اي لا يقطع
حتى يتوب اي فان عاد وسرق ثالثا لا يقطع بل يخلد في السجن حتى يتوب ويظهر عليه سيماء التائبين وذكر
المشايخ انه يعزر ايضا بايراد الامام وقال الشافعي اذا سرق ثالثا قطعت يده اليسرى وفي الرابعة
يقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
ويروى مفسرا كما هو مذهبه ولان الثالث مثل الاول في كونها جناية بل فوقها لكونها بعد الزجر فيكون
ادعى الى شرع الحد ولنا قول علي رضي الله عنه اني لاستحيي من الله ان لا ادع له يدا يأكل بها ويستنجي
بها ورجلا يمشي عليها وبهذا احتج على بقية الصحابة فحجهم فانعقد اجماعا ولان الحد شرع للزجر لا للاتلاف
وفي قطع الاطراف اتلاف لانه تفويت جنس منفعة المشي والبطش ولان الاقدام مع تحقيق الزجر يقع في
غاية الندرة فلا يتعلق به الزاجر لانه فيما يغلب وجوده لا فيما يندر وجوده ولا يرد القصاص لانه حق
العبد فيستوفى ما امكن استيفاؤه لكن وجوبه للجبر لا لمحض الزجر وما رواه قد طعن فيه الطحاوي وغيره
من نقاد الحديث قوله فان كان يده اليسرى او ابهامها او اصبعاها او رجله اليمنى مقطوعة او شلاء [illegible]

واحسموه

منها

منها الشرط ياتي بعده وهو قوله فلا قطع اي فان كان السارق اشل اليد اليسرى او اقطعها او مقطوع الرجل
اليمنى او اشل الرجل اليمنى لم يقطع يده اليمنى لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشا او مشيا لانه اذا قطعت يده
اليمنى ورجله اليمنى مقطوعة او شلاء لا يستطيع المشي وكذا اذا كانت ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء او الاصبعان
منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام وان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة او شلاء قطع لان فوت
الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا في البطش بخلاف فوت الاصبعين لانهما ينزلان منزلة الابهام في نقصان
البطش قوله او رده الى مالكه قبل الخصومة يعني اذا سرق رجل سرقة فردها على المالك قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع
وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة ووجه ظاهر الرواية ان الخصومة شرط لظهور السرقة بالبينة
لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها
وهو الاسترداد الى المالك فتبقى الخصومة تقديرا لان الشيء اذا انتهى نهايته يكون مقررا في نفسه قوله او ملكه بهبة او بيع او نقصت
قيمته من النصاب قبل القطع وقوله قبل القطع متعلق بالمسئلتين الاولى اذا ملك السارق المسروق بعد القضاء بالقطع قبل
الاستيفاء بهبة وتسليم او بشراء لم يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع وهو قول زفر والشافعي لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا
وبهذا العارض لا يتبين قيام الملك وقت السرقة لان ثبوت الملك فيها انما يكون على وجه الاقتصار وقت ثبوت الهبة
او البيع فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء في هذا الباب لوقوع الاستغناء عن القضاء بالاستيفاء وهو القطع فههنا
اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان الامضاء من القضاء يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء فصار
كما اذا ملكها منه قبل القضاء والثانية اذا انتقصت قيمتها من حيث السعر عن النصاب قبل الاستيفاء بعد القضاء لا يقطع وعن محمد
انه يقطع وهو قول زفر والشافعي اعتبارا بالنقصان في العين فانه لا يسقط القطع ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا كان قيامه
عند الامضاء بما ذكرنا بخلاف النقصان في العين لانه مضمون عليه والضمان قائم مقام المضمون فصار كان العين قائم من كل وجه
فصار كما اذا استهلكه كله اما نقصان السعر فغير مضمون فافترقا قوله او سرق فادعى ملكه او ادعاه اي رقيقا وان لم يبرهن
اي فان سرق فادعى ان المسروق ملكه يعني بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة سقط القطع عنه وان لم يقم بينة وقال الشافعي لا يسقط
بمجرد الدعوى لانه لا يعجز سارق يقدر عليه فينسد باب الحد ولنا ان الشبهة تثبت بمجرد الدعوى للاحتمال ولا عبرة بما قال
فان المولى اذا رجع بعد الاقرار يندرئ عنه الحد وما من مقر الا ويتمكن من الرجوع ثم صار بعد ذلك معتبرا في ايراث الشبهة فكذا هنا
واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا سواء ادعى قبل القضاء او بعده قبل الامضاء لان الرجوع عامل
في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما على الشركة قوله او لم يطالب اي وان لم يطالب
مالكها اي مالك السرقة وان اقر هو اي السارق بها اي بالسرقة فلا قطع قوله وان اقر متصل بقوله او لم يطالب يعني لا يقطع
السارق الا بحضرة المسروق منه فيطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافا
لابن ابي ليلى فيهما لان القطع خالص حق الله تعالى فلا حاجة الى حضرة المسروق منه لقطعه في البينة ولا بد من حضوره ولانه
الشهادة تبتنى على الدعوى في المال بخلاف الاقرار ولنا ان الجناية على مال الغير لا يظهر الا بالخصومة وكذا اذا غاب عند القطع
عندنا لان الاستيفاء من القضاء في باب الحدود على ما بينا ولو قطع قبل الحضور كان هذا استيفاء الحد مع الشبهة لجواز ان اقر

٧ انه [illegible]
٧ فيهما [illegible] اذا اقر انه [illegible] بالسرقة
فلا حاجة الى حضرة المسروق منه ح

وبالملك قبله قوله فان سرقا وغاب احدهما فشهدا على سرقتهما قطع الآخر وهذا قول ابي حنيفة الآخر وهو قولهما وكان يقول اولاً
لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي الشبهة وهي تسقط القطع عنهما وجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغايب فيبقى
معدوماً والعدم لا يورث الشبهة اذ الشبهة لا بد ان يكون وجودية ثم اذا جاء الغايب بعد ذلك لم يقطع بالشهادة الاولى
حتى تعاد عليه تلك البينة او غيرها فيقطع لان تلك البينة في حق الغايب قامت لغير خصم من الخصم فان الحاضر
لا ينتصب خصماً عنه لان النيابة في الخصومة في الحد لا تجري او لانه ليس من ضرورة ثبوت السرقة على الحاضر ثبوتها على الغايب
كذا في المبسوط قوله فشهدا على سرقتهما اليمين تقييد الحكم لان في الاقرار كذلك فانه اذا اقر … فلان الغايب لم يقطع في قول ابي
حنيفة الاول وهو قول زفر ويقطع المقر في قوله الآخر وهو قولهما قوله ويقطع بخصومة ذي يد حافظة كمودع وغاصب وصاحب
ربوا ومستعير ومستاجر ومضارب وقابض على سوم الشراء ومرتهن فخصومة المالك فيما سرق منهم قوله من سرق منهم
في حق الرفع بعد القطع اعلم ان للخصم … يد حافظة سوى المالك كالمودع والغاصب وصاحب الربوا بان باع عشرة دراهم
بعشرين درهما وقبض العشرين فجاء سارق وسرق العشرين منه والمستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم
الشراء والمرتهن ومتولي الوقف والاب والوصي ان يطلبوا السارق منهم ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن
انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدون قضاء الدين وعند زفر وان ابي لا يقطع
بخصومة هؤلاء ما لم يحضر المالك والكلام … بيننا وبين الشافعي بناء على ان لهؤلاء حق الخصومة في الاسترداد عندنا وعنده ليس لهم
ذلك عند جحود من في يده ما لم يحضر المالك لان المطلوب منهم الحفظ دون الخصومة الا برانهم لا يملكون الخصومة في الدعوى
ايفاء للعين فلان لا يملكون الخصومة في الدعوى منهم اعادة اليد اولى وزفر يقول كان لهم ولاية الخصومة ضرورة
استرداد المال للحفظ في حق الاسترداد فلا يظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ونحن نقول الا ان معنى على السارق
ثبوت القطع يسقط الضمان فيكون فيه تضييع الصيانة وهم مأمورون بالحفظ والصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع
وقد ظهرت عند الامام بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة فيستوفي القطع وهذا لان خصومتهم
معتبرة لان لهم ولاية الحفظ وذا الايتاء في الا باعادة اليد وذا الا بثابت في الا بالخصومة فكان لهم حق الخصومة لاعادة اليد
ولان اليد معصومة كالملك … فلم حق الاعادة وهذا الآن صاحب اليد ان كان امينا فلا يتمكن من اداء الامانة
الا بعده وان كان ضمينا فلا يتمكن من اسقاط الضمان عن نفسه الا بعده وهو محتاج باعتباره لا باعتبار ملك الغير الا يرى
انه يستغني عن اضافة الخصومة الى غيره فانه يقول سرق مني واذا ابي وقصده احيا حق المالك وحق نفسه وسقوط
العصمة عن المسروق ضرورة الاستيفاء والامام القطع فلا يعتبر ولا يتنبه الاستيفاء لتوهم اعتراض الاقرار من المالك اذا
حضر لان المؤثر شبهة يتوهم وهو ذكاة الحال الا شبهة بتوهم اعتراضها في المال فان القطع يستوفي بالاقرار وان توهم
… رجوع المقر وكذا لو حضر المالك وغاب المؤتمن يستوفي القطع وان توهم ان يحضر المودع ويقر انه كان ضيفا عنده
قوله لا يقطع من سرق من سارق قطع بل قطع منه لسارق يعني اذا قطع سارق بسرقة فسرقت منه لم يكن للسارق
ولا لرب المال ان يقطع السارق الآخر لان المال غير متقوم في حق السارق الاول حتى لا يجب الضمان عليه بالهلاك وسرقة

فيسقط القطع

حفظ ايو

مال

مال غير متقوم غير منعقدة موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية لحاجة اذا رد وجب عليه
… وابنه ليس لذلك لانه ليس بيد صحيحة ونعني باليد الصحيحة ان يكون يد ملك او ضمان او امانة ولم يوجد شيء
من ذلك ولو سرق الاول قبل ان يقطع الاول او بعدما درئ القطع لشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة
القطع فلم يوجد فصار كالغاصب قوله ويقطع عبد اقر بسرقة ورد الى مالكه يعني اذا اقر عبد بسرقة عشرة دراهم يقطع يده
ويرد المال على المسروق منه واكثر على وجوه لانه لا يخلو اما ان كان ماذونا او محجورا والمال قايم في يده او هالك
فان كان ماذونا يصح اقراره في حق القطع والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه ان كان قايما وان كان هالكا
لا ضمان عليه صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك يقطع ولم يضمن كذبه
مولاه او صدقه وان كان قايما او صدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال على المسروق منه وان كذبه وقال المال مالي
ابو حنيفة يقطع يده والمال للمسروق منه وقال ابو يوسف … يقطع والمال للمولى وقال محمد لا يقطع والمال للمولى وقال زفر
لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يستحق به نفسه وطرفه وذا مال
المولى واقرار الانسان على غيره باطل الا ان الماذون يؤاخذ بالضمان وبالمال لصحة اقراره به لان الاقرار من التجارة
وهو ماذون فيها ولنا ان العبد من حيث انه مال مملوك لا من حيث انه ادمي مكلف والاقرار بالجناية من خواص الادمية لانه
جنى على التكليف والتكليف من خواص الادمية فكان اقراره بالجناية كاقرار الحر ثم يتعدى اقراره الى المالية لضرورة
ان نفسه لا ينفك عن المالية فيصح في حق المال بطريق التبعية والاقرار على الغير يقبل اذا لم يشتمل على تهمة
كشهادة الواحد برؤية الهلال وهذا الاقرار بهذه فيقبل على المولى لعدم التهمة وقال محمد اقرار المحجور بالمال باطل لان
كسبه ملك مولاه وما في يده كانه ملك مولاه ولهذا لا يصح لو اقر به بالغصب والعبد لا يقطع في السرقة من مال مولاه
ولابي يوسف ان اقراره يتضمن على شيئين القطع وهو على نفسه والمال وهو على المولى فيصح فيما هو على نفسه لا فيما هو على
مولاه والقطع يستحق بدون المال كما اذا قال الحر الثوب الذي بيد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي فانه يقطع
والثوب لا يؤخذ من زيد ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه اذ الاقرار يلاقي
حالة البقاء فالاقرار بالسرقة بعد وجودها والمال حالة البقاء تابع للقطع الا يرى انه يسقط عصمة المال
بالقطع ولو كان اصلا لما سقط والقطع يستوفى مع استهلاك المال ولو كان اصلا لوجب قيامه حالة القطع بخلاف
مسئلة الحر لان القطع يجب بالسرقة من المودع فيحكم بان عمرا كان مودع زيد اما العبد فلا يقطع بالسرقة من مودع مولاه
فافترقا قوله وما قطع به ان بقي رده والا لا يضمن وان اتلف يعني اذا قطع السارق والعين المسروق قايمة … في يده
ورد الى صاحبه لقيام ملكه فيها وان كانت هالكة لم يضمن وان استهلكها فكذا لكن في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو
المشهور وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة يضمن وقال الشافعي يضمن في الهلاك والاستهلاك لان القطع والضمان حقان قد اختلفا
سببا ومحلا فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كالمستهلك
حينئذ مملوكا في الحرم فانه يجب قيمته لحق المالك وقيمة اخرى لحق الحرم وكشرب خمر مملوك لذمي يجب القيمة والحد ولنا قولهم لا غرم

كالاستهلاك كم

على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان في ايجاب الضمان نفيا لوجوب القطع فيكون القطع ما نفاه منه وهذا لان السارق يتملك العين
المسروقة باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فلو قطع يكون مقطوعا باخذ ملكه وهو ممتنع وما يؤدي الى انتفاء القطع المشروع
اولى بالالغاء فامتنع الضمان ولان عصمة المال يجب ان تكون حقا للشرع ليمكن القطع لانها لو كانت حقا للعبد لكان الحرام لحق العبد حراما
لغيره لا لنفسه فيكون مباحا في نفسه فيصير اباحة الذاتية شبهة دارئة للحد فلا بد من جعل الحرمة حقا للشرع كالميتة ليكون حراما
في نفسه مطلقا فيجب الحد وما كان حراما لحق الشرع لا لحق العبد لا حاجة الى نقل العصمة من العبد الى الشرع الموجبة والاستهلاك فعل
آخر غير السرقة فلم تمس الحاجة فيه الى تحويل العصمة فيكون معصوما حقا للعبد في حق الاستهلاك فيجب الضمان ولان اعتبار الشبهة
وهي كونه حراما لغيره فيما هو السبب وهو السرقة دون غيره وهو الاستهلاك فيجب الضمان ولان اعتبار الشبهة وهي كونه حراما لغيره
فيما هو السبب وهو السرقة دون غيره وهو الاستهلاك لان الموجب للحد هو السرقة لا الاستهلاك واعتبار الشبهة انما كان لان يجعل السبب
الموجب للحد غير موجب ليكون درءا للحد ووجه المشهور من الرواية ان الاستهلاك من تمام مقصود السرقة وهو صرفه المال المسروق الى
مصالحه فيستند اعتبار الشبهة اليه لكونه من تمام السرقة ولان سقوط العصمة في حق الضمان في فعل الاستهلاك
من ضرورة سقوطها في فعل الهلاك لانتفاء المماثلة بين المال المعصوم والمال الغير المعصوم قوله ولا يضمن من سرق مرات
فقطع بكلها او بعضها شيئا منها يعني اذا سرق سرقات فادعى اصحاب السرقات كلها وثبتت السرقات بالبينة او الاقرار
وقطعت يده للكل ولا يضمن شيئا ان هلكت الاموال في يده او استهلكها بالاتفاق لثبوت الكل عند الحاكم بخصومة اربابها
ووقوع القطع للكل فيسقط ضمان الكل اذ القطع مع الضمان لا يجتمعان وان خاصم واحد منهم دون الباقين وقطع قال ابو حنيفة
القطع للسرقات كلها حتى اذا جاؤوا وادعوا اثبتوا السرقة لا يضمن شيئا ان هلكت الاموال في يده او استهلكها وعندهما يضمن كلها الا
التي قطع فيها لان المسقط للضمان القطع والقطع وقع للمخاصم لانه لا يستوفى الا بالخصومة واثبات السرقة عند القاضي
ولم يثبت عنده سرقة الباقين لخصومة العام لانه ليس ثابتا عليهم فلا يقع القطع لسرقتهم فبقيت اموالهم معصومة
فيضمنها وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لانبناء الحدود على التداخل والخصومة شرط للظهور لا لوجوبها فاذا
استوفي فالمستوفى كل الواجب الا يرى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل فاذا وقع القطع عن الكل ارتفع الضمان كما لو
حضروا جميعا وعلى هذا الخلاف واذا كان النصب لواحد في ادرة بعضها قوله ولا فالمر بقطع يمينه لسرقة ولو عمدا يعني اذا
قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا السارق فقطع يساره لا شيء عليه عند ابي حنيفة مطلقا عمدا كان او خطأ وقالا اذا كان
خطأ لم يضمن وان تعمد ذلك ضمنها وقال زفر يضمن في الخطأ ايضا وهو القياس والمراد بالخطأ هو الخطأ في الاجتهاد واما الخطأ
في معرفة اليمين من اليسار فلا يكون ذلك عذرا وقيل يجعل عذرا ايضا وجه القياس انه قطع يدا معصومة والخطأ موضوع
في حق الله تعالى لا في حق العبد فيضمنها كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا ولهما انه اخطأ في اجتهاده اذ ليس في النص
تعيين اليمين والخطأ في الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع يدا معصومة عمدا ولا تأويل له لتعمده الظلم فلا يعفى وان كان في الاجتهاد
فوجب ان يجب القصاص لكنه يسقط للشبهة فيجب الضمان ولابي حنيفة انه اتلف يساره واخلف من جنسها ما هو خير منها فلم يكن متلفا
كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا لو قطعه آخر غير الحداد لا يضمن ايضا هو الصحيح ولو اخرج السارق يساره
وقال هذه يميني لا يضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال ان قال الحاكم اقطع يده فقطع يساره لم يضمن

وان

وان قال اقطع يمينه فقطع يساره عمدا فعليه القصاص ثم في الحد عند ابي حنيفة على السارق ضمان المال لانه لم يقع حدا او في الحداد
كذلك على هذه الطريقة وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن لانه ذكر مقيدا موضع الحد قوله وقطع من شق ما سرق في الدار ثم اخرجه
يعني اذا سرق رجل ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم بعد الشق قطع خلافا لابي يوسف وان كان
لا يساوي عشرة دراهم بعده لم يقطع اتفاقا له ان السرقة تمت وقد انعقد له فيه سبب الملك وهو الخرق حتى يثبت الملك ولا يضمن
الا رقيته الثوب والمضمونات تملك بالضمان فانعقد سبب الضمان في الحال وسبب الملك مانع من القطع وان لم يثبت الملك كما لو
اشترى شيئا بشرط الخيار للبائع ثم سرقه ولهما ان السرقة تمت وليس له فيه ملك ولا شبهة فيقطع كما لو سرق البائع مبيعا باعه وهذا
لان الشق عدوان محض فلا يصلح سببا بنفسه كالاخذ ابتداء والملك يثبت به بشرط اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد
فاما ان يكون العدوان نفسه سببا للملك فلا فاذا اختار المالك اخذ الثوب لم يكن الشق سببا للملك وضعا وضرورة فلم يمنع
وجوب القطع فالاخذ كالشق ثم انه يحتمل ان يصير سببا للملك بالضمان عند تعذر الرد ولا يورث شبهة اذ الشبهة انعقاد سبب
شرعي للملك كما ذكر لان الشرع سبب للملك وضعا وشرعا وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار
تضمين القيمة وترك الثوب لا يقطع اتفاقا لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما لو ملكه بالهبة بعد تمام السرقة وهذا كله
اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع اتفاقا لعدم سبب الملك لانه ليس له اختيار تضمين كل القيمة بل له تضمين قيمة النقصان
قوله لا بالقطع من سرق شاة فذبحها فاخرجها يعني اذا سرق رجل شاة فذبحها في البيت ثم اخرجها لا يقطع وان كانت قيمتها مذبوحة
عشرة دراهم لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه قوله ومن جعل ما سرق دراهم او دنانير قطع ورده يعني اذا سرق رجل نقرة
او ذهبا يساوي عشرة دراهم فصنعها دراهم او دنانير قطعت يده وردت الدراهم والدنانير على المسروق منه عند ابي حنيفة وقالا
لا سبيل للمسروق منه على الدراهم والدنانير واصل الغصب ان هذه صنعة متقومة عندهما خلافا له ثم القطع عنده لا يشكل لانه لم
يملكه المسروق منه وقبل عندهما لا يقطع لان السارق قد ملكه المسروق لانه ما ملك عينه وانما ملك غيره لانه صار بصنعه شيئا آخر قوله فان
حمره فقطع فلا رد ولا ضمان وان سوده رد يعني ان سرق ثوبا فصبغه احمر فقطعت يده لم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون
الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى بدليل انه لو اراد اخذه فلا بد من ضمان ما زاد
الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى لانه غير مضمون على السارق بتقدير الهلاك فرجحنا جانب السارق لان الترجيح
بالوجود ترجيح ذاتي وبالاصالة والتبعية ترجيح حالي والذاتي مقدم على الحالي لكونه اسبق بخلاف الغصب لان كل واحد منهما
قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا ان الثوب اصل قائم والصبغ تابع وهل المسألة الثانية اذا صبغه
اسود فقطع اخذ الثوب منه على قول ابي حنيفة ومحمد لان السواد نقصان عنده فلا يوجب انقطاع حق المالك وعند محمد
وان كان زيادة كالحمرة الا انه لم ينقطع حق المالك وعند ابي يوسف هو والاحمر سواء لانه لا يؤخذ منه لانه زيادة عنده وقد رجح
جانب السارق لما ذكرنا في الحمرة

باب قطع الطريق

الاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله الآية اي يحاربون اولياءه اذ الله تعالى على حذف المضاف لان احدا لا يحارب الله تعالى وكان المسافر في الغياب في امانة الله وحفظه

متوكلاً عليه فالمتعرض له كأنه يحارب الله تعالى ورسوله والمراد به التوزيع على الأحوال كأنه قال أن يقتلوا إن قتلوا الخ لا التخيير كما قال
مالك متمسكاً بظاهر الآية وثبت ذلك بقوله عم من أخذ المال قطع ومن قتل قتل ومن أخذ المال وقتل قتل وصلب ولأن هذه الأحوال
ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة وهي المحاربة معلومة بأنواعها عادة كما يتحقق بأخذ المال أو قتل أو قتل وأخذ مال فاكتفى عن
بيانها واكتفى بإطلاقها بدلالة تنوع الجزاء أو فهمه بأنواع الجزاء مقابلة بأنواع المحاربة فأوجب التقسيم على حسب أحوال الجناية
وتفاوت الأجزية بتفاوت يستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية وبأغلظها عند خفتها والأحوال أربعة والأجزية
كذلك قوله من قصد معصوماً فأخذ قبل أخذ شيء وقتل نفس حبس حتى يتوب قوله معصوماً كان من التعميم في قصد والمراد به مسلم
أو ذمي حتى إذا قصد جماعة من المسلمين أو من أهل الذمة على قوم من المسلمين أو من أهل الذمة مستأمنين أو واحد من المسلمين
أو من أهل الذمة وهو يقدر على الامتناع فأخذوا قبل أن يأخذوا مالاً أو يقتلوا نفساً حبسهم الإمام حتى يحدثوا توبة ويظهر
فيهم سيماء الصالحين أو يموتون لأن المراد من النفي المنصوص الحبس فإنه نفي من وجه الناس ولم يأخذ مالاً ولم يقتل نفساً لأنه
إما أن يراد به نفيه من جميع الأرض وذا لا يتحقق ما دام حياً أو من بلد إلى بلد وبه لا يحصل المقصود وهو دفع أذاه عن الناس
أو من دار الإسلام إلى دار الحرب وفيه تعريضه للردة فعلم أن المراد نفيه عن جميع الأرض برفع شره عن أهلها إلا موضع حبسه
إذ المحبوس يسمى خارجاً من الدنيا كما قال القائل خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأحياء فيها ولا الموتى
إذا جاءنا السجان يوماً لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا وإنما يعزرون لأن تلك باشروا منكر التخويف وشرطنا أن يكون الجماعة ذات
منعة لأن قطاع الطريق يحاربون بالنفس والمحاربة إنما تتحقق ممن له منعة وشوكة قوله وإن أخذ مالاً وأصاب كل منهم نصاب
قطع يده ورجله من خلاف يعني إذا أخذوا مال مسلم أو ذمي والمأخوذ إذا قسم على جماعتهم أصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعداً أو
ما يبلغ قيمته ذلك قطع الإمام أيديهم وأرجلهم من خلاف يعني اليد اليمنى والرجل اليسرى لئلا يؤدي إلى تفويت جنس المنفعة وهذا لأن هذه الجناية
تتغلظ من حيث أنها سرقتين والحكم في السرقتين كذلك ولو أخذ مال مسلم أو ذمي لتثبت العصمة المؤبدة حتى لو قطعوا
الطريق على المستأمنين لم يجب القطع لأن سبب المبيح في مال المستأمن وهو كونه حربياً وكان النقصان في كل واحد الأطراف
المعصوم لاشتباه الإباحة في مال خطير قدره الشرع وإن قيل شرط أن يكون نصيب كل واحد منهم عشرين درهماً لأنه كالسرقتين
يتغلظ الحد هنا باعتبار تغلظ فعلهم لمحاربة الله تعالى ورسوله لا بكثرة المأخوذ قوله وإن قتل بلا أخذ قتل حداً فلا يعفوه ولي يعني إذا قتلوا
ولم يأخذوا مالاً قتلهم الإمام حداً حتى لو عفى الأولياء عنهم لم يلتفت إلى عفوهم لأنه حق الله تعالى لوجوبه في مقابلة الجناية على
جهة المحاربة وعند الشافعي الواجب قصاص لأنه قتل بإزاء قتل وقلنا النص حق الله تعالى ذكره القتل ولهذا سمي جزاء قوله
وإن قتل وأخذ قطع ثم قتل أو صلب أو قتل أو صلب حياً ويبعج بطنه برمح حتى يموت ويترك ثلاثة أيام قوله أو قتل عطف على قطع أي إن
شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب حياً من غير قطع يعني إذا قتلوا وأخذوا المال إن شاء الإمام قطع أيديهم وأرجلهم
من خلاف ثم قتلهم أو صلبهم وإن شاء قتلهم من غير قطع وإن شاء صلبهم من غير قطع وقال أبو يوسف ومحمد يقتل أو يصلب
ولا يقطع لأن الجناية واحدة والقطع كذلك بالنص فلا يجمع بينهما الجناية واحدة وهي قطع الطريق ولأنه اجتمع عليه العقوبتان في النفس
وما دونها حقاً لله تعالى فيدخل ما دون النفس في النفس كما لو اجتمع حد الشرب والسرقة والرجم فإنه يكتفى بالرجم بترك ما عداه وله أنه وجد الموجب

كالسرقتين

كالسرقتين

للقطع

للقطع وهو أخذ المال والموجب للقتل وهو القتل والكل واحد لاتحاد سببه وإنما غلظ لتغلظ سببه وهو قطع الطريق لأن ما يقع به إبقاع
الطريق متفاوت فإذا انتهى تفويت الأمن بأخذ المال والقتل تغلظ حكمه وصار هذا كقطع اليد والرجل فإنه حدان في الصغرى
وحد واحد في الكبرى ولا تداخل في حد واحد كجلدات الزنا وإنما التداخل في الحدود لا في حد واحد ولا يلزم أن للإمام
أن يقتله ويدع القطع لأنه ليس بجعل بطريق التداخل بل لأنه ليس عليه رعاية الترتيب لجواز أن حد الواحد فله البداءة
بالقتل فإذا قتل لا يفيد القطع بعده كالزاني إذا ضرب خمسين جلدة فمات يترك ما بقي لأنه لا فائدة في إقامته ثم
في ظاهر الرواية هو مخير في الصلب إن شاء فعله وإن شاء تركه وعن أبي يوسف أنه ليس للإمام أن يدع الصلب لأنه
منصوص عليه والمقصود به التشهير عظة لغيره فلا يتركه قلنا في الزجر تم بالقتل ولم ينقل أنه عم صلب أحداً
وإذا أراد الصلب في ظاهر الرواية يصلب حياً ويبعج بطنه برمح حتى يموت لأن المقصود الزجر وذا إنما يحصل
بالصلب حياً لا بعد الموت وعن الطحاوي لا يصلب حياً بل يقتل ثم يصلب تفادياً عن المثلة فقد نهى النبي عم عن المثلة
ولو بالكلب العقور والأول أصح وبه قال الكرخي والصحيح أنه يترك مصلوباً ثلاثة أيام ثم يخلى بينه وبين أهله
لينزلوه ويدفنوه لأنه لو ترك كذلك لتغير وتأذى الناس به وعن أبي يوسف أنه يترك على خشبة كذلك حتى
يتقطع ليكون أبلغ في الاعتبار قوله ولا ضمان فيما أخذ لا يضمن يعني إذا قتل قاطع الطريق لم يضمن ما أخذه اعتباراً
بالسرقة الصغرى قوله ويقتل أحدهم حد والباقي يعني إذا باشر أحدهم أجري الحد عليهم بأجمعهم وقال الشافعي لا يجب إلا على المباشر
لأنه جزاء الفعل فلا يجب على غير المباشر كحد الزنا ولنا أنه حكم يتعلق بالمحاربة فيستوي فيه الردء والمباشر
كما في استحقاق السهم في الغنيمة وهذا لأنه يلزم والسبب وهو المحاربة وقطع الطريق فإن قطع الطريق
يكون عادة بأن يباشر البعض ويتصدى البعض للدفع وأخذ المال فيحصل قطع الطريق بالكل ولو اشتغلوا كلهم
بالقتال لتعذر عليهم أخذ المال وإنما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق قوله وحجر وعصا لهم كسيف
يعني أن القتل بغير السيف كالعصا والحجر كالقتل بالسيف لأن قطع الطريق يحصل بالقتل وإن اختلفت الآلة
بخلاف القصاص لأنه يعتمد العمدية والتماثل وذا يختلف بالسلاح وغيره قوله فإن جرح وأخذ قطع وبطل جرحه
يعني إذا جرح القاطع وأخذ مالاً قطعت يده ورجله من خلاف وبطل الجراحات لأنه لما أقيم الحد بطلت عصمة
النفس حقاً للعبد كما في المال قوله وإن جرح فقط أو قتل عمداً فتاب أو كان منهم غير مكلف أو ذو رحم محرم من المارة
أو قطع بعض المارة على البعض أو قطع الطريق ليلاً أو نهاراً في مصر أو بين مصرين فلا حد وللولي قوده وأرشه
وعفوه هنا خمس مسائل الأولى إذا جرح ولم يأخذ مالاً ولم يقتل نفساً يقتص منه فيما فيه القصاص ويؤخذ الأرش
فيما فيه الأرش وذا إلى الولي لأن الحد لم يجب بهذه الجناية فظهر حق العبد في النفس والمال والثانية إذا
أخذ بعدما تاب وقد قتل عمداً لم يحد به فإن شاء الأولياء قتلوه وإن شاءوا عفوا عنه لأن الحد سقط بالتوبة
قبل الأخذ لقوله تعالى إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فظهر حق العبد فيه ولم ينصرف الاستثناء إلى الجملة
الأخيرة كما في آية القذف لأن قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء بل هي حكاية حال قائمة فعارضت ملك

بان لا يحد به

الجملة فاصلة بين الجزاء والاستثناء فاقتصر الاستثناء على معظم الجملة وهنا العذاب العظيم في الآخرة جزاء فعله
كالذي تقدم فالتحق الاستثناء بالكل ولان ثمة توبة ترد المال والامام لا يقيم الحد الا بخصومة رب المال في ماله وقد
انقطعت خصومته بوصول المال اليه قبل ظهور الجريمة عند الامام فيسقط الحد ويظهر حق العبد في النفس والمال فيستوفي
الولي القود او يعفو ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلكه والثالثة اذا كان بعض القطاع غير مكلف بان كان
صبيا او مجنونا او ذا رحم محرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقين فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة
وزفر وعن ابي يوسف انه لو باشر العقلاء منهم القتل يحد الباقون وعلى هذا السرقة الصغرى له ان المباشر
اصل والردء تابع له فاذا كان المباشر غير مكلف فقد بطل حكم الاصل فيبطل حكم التبع ضرورة واذا كان المباشر
مكلفا فلا خلل في الاصل وانما الخلل في التبع وسقوط الحد عن التبع لا يوجب السقوط عن المتبوع ولهما ان قطع
الطريق جناية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت
الحكم فصار كالخاطئ مع العامد اذا اشتركا في القتل فانه لا يوجب القود واما ذو الرحم المحرم فقد قال ابو بكر الرازي
ان المسألة محمولة على ما اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم وبين قطاع الطريق دون رحم محرم من احدهم حتى لا يجب
الحد باعتبار نصيب ذي الرحم المحرم وبصيرورته شبهة في نصيب الباقين فلا يجب الحد عليهم لان المأخوذ شيء واحد
فاذا امتنع في حق احدهم بسبب القرابة يمتنع في حق الباقين فاما اذا لم يكن المال مشتركا بينهم فان لم يأخذوا
المال الا من ذي الرحم المحرم فكذلك وان اخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار المال المأخوذ من الاجنبي
والصحيح انه يجري على اطلاقه وانهم لا يحدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطاع الطريق كشيء واحد لانه يحرز
بحرز واحد وهو القافلة والجناية واحدة ايضا وهي قطع الطريق فاذا لم يكن موجبة في حق احدهم يعني لا يكون
موجبة في حق الباقين لان فعل الباقين كبعض العلة وببعض العلة لا يثبت الحكم بخلاف ما اذا كان في القافلة
مستأمن فانهم يحدون لانهم قطعوا الطريق على المسلمين والمستأمن وقطع الطريق على المستأمن ان لم يوجب الحد
فقطع الطريق على المسلمين يوجبه وغير الموجب لا يصلح معارضا للموجب بعد ان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وذا
معنى يخص المستأمن وهنا الامتناع لخلل في الحرز لانه يتمكن من الدخول على هذه القافلة بلا استئذان لمكان قرابته
الذي في القافلة والقافلة حرز واحد فمتى لم يبق حرزا في حقه لم يبق حرزا في حق الكل لما بينا فاذا سقط الحد
صار القتل الى الاولياء ان شاؤوا قتلوا وان شاؤوا عفوا لظهور حق العبد والرابعة اذا قطع بعض القافلة
الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد فصار كما لو سرق من دار واحدة والخامسة اذا قطعوا
الطريق ليلا او نهارا في مصر او بين الكوفة والحيرة او بين القريتين لم يلزمهم حد قطاع الطريق استحسانا وفي القياس
يلزمهم لتقرر السبب من اخذ المال والقتل على وجه المحاربة ومباشرتهم ذلك في المصر اغلظ في الجريمة من المفازة
ولنا ان جزاء قطع الطريق انما يكون بقطع الطريق وذلك بانقطاع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر وفيما بين
القريتين لان الناس لا يمتنعون بذلك عن الطريق للحوق الغوث ساعة فساعة ويخوفهم على انفسهم فيرتدون ولا يمكنون

وقال

وقال بعض المشايخ ان ابا حنيفة اجاب بذلك بناء على عادة اهل زمانه فان الناس في زمنه في المصر في الغزو
يحملون السلاح مع انفسهم فيتحقق بذلك دفع قاصد قطع الطريق ولو تحقق كان نادرا فلا يبتنى الحكم عليه
وكذا يندر ذلك فيما بين الكوفة والحيرة لاتصال عمران احد الموضعين بالموضع الآخر فاما الآن فقد صار
كما يرى وتركوا عادة حمل السلاح في الامصار فيتحقق قطع الطريق في الامصار وفيما بين القرى وعن ابي يوسف
في المصر وفيما بين القرى ان قطعوا بالسلاح حدوا وان قطعوا بحجر او خشب نهارا لا وان كان ليلا حدوا
لان السلاح حدوا وان قطعوا بحجر او خشب نهارا لا وان كان ليلا حدوا لان السلاح لا يلبث فلا يلحقه الغوث
واما الخشب والحجر فيلبث فيدركه الغوث ويلحق الغوث بالليالي فالامران فيهما على السواء قوله وفي الخنق دية ومن اعتاده
قتل به يعني اذا خنق رجلا حتى قتله فالدية على عاقلته عند ابي حنيفة وهي مسألة القتل بالمثقل وسنبينه في الديات
ان شاء الله تعالى وان خنق في المصر غير مرة قتل سياسة لانه ذو فتنة ساع في الارض بالفساد فيقتل دفعا لفتنته
وشره عن العباد

كتاب الجهاد

وسمي به هذا الكتاب لما فيه من الجهاد مع الخلق
لاعزاز الدين وهدم قواعد المشركين ويسمى بالسير وهي جمع سيرة لانه يبين سيرة المسلمين في المعاملة مع الكافرين
من اهل الحرب ومع اهل العهد منهم من اهل الذمة والمستأمنين ومع المرتدين الذين هم اخبث الكفار بالانكار
بعد الاقرار ومع اهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين وان كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين
قوله هو فرض كفاية يعني اذا قام به البعض سقط عن الباقين وكذا ان دعوا ان يبتدئ المسلمون بمحاربة الكفار اما الفرضية
فلقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة وقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقوله عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وقوله الجهاد ماض منذ
بعثني الله الى ان يقاتل آخر عصابة من امتي الدجال واجماع الامة واما الكفاية فلانه تعذيب عباد الله
وتخريب بلاده فلا يكون فرض عين ولكن لما كان فيه دفع شر الكفار عن المؤمنين وكسر شوكتهم كان فرض
كفاية فاذا قام به قوم سقط عن الباقين لحصول المقصود وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه بالبعض كصلوة
الجنازة ورد السلام واما الابتداء بقتال الكفار الذين امتنعوا عن الاسلام وعن اداء الجزية فواجب وان
لم يبدؤوا فالعمومات التي تلوناها واما ما ذكره هذا الان لقوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم يدل على ان قتال
الكفار انما يجب اذا بدؤوا بالمقاتلة وليس كذلك بل يجب قتالهم وان لم يبدؤوا قوله وان تركوا الغزو ان لم يقم
بالجهاد احد اثم جميع الناس بتركه لانه واجب على الكل وقد تركوا به قوله ولا يجب على صبي وعبد وامراة واعمى
ومقعد واقطع اما الصبي فلعدم الخطاب واما العبد والمراة فلاشتغالهما بخدمة المولى والزوج وحقهما مقدم
على حق الشرع لحاجتهما وغناه واما الاعمى والمقعد والاقطع فلعجزهم اللازم وفيهم نزل قوله تعالى ليس على الاعمى
حرج ولا على الاعرج حرج الآية قوله وفرض عين ان هجم العدو فيخرج المراة والعبد بلا اذن يعني اذا هجم العدو
على بلد وغلبوا على اهله فقد صار الجهاد فرض عين فيتعين على الكل دفعه عنهم فيخرج المراة بغير اذن زوجها

والعبد بغير اذن سيده لان المقصود لا يحصل الا باقامة الكل فيجب على الكل وحق المولى وحق الزوج لا يظهر في فروض
الاعيان كالصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما كفاية فلا ضرورة الى ابطال حقهما والتحقيق في هذه المسئلة
ما قال صدر الشريعة اذا هجم الكفار على ثغر من الثغور يصير فرض عين على من كان بقرب منهم وهم يقدرون على الجهاد
واما على من وراءهم فاذا بلغ الخبر اليهم يصير فرض عين عليهم اذا احتيج اليهم بان خيف على من يقرب منهم انهم
عاجزون عن المقاومة او لم يعجزوا ولكن تكاسلوا ثم وثم الى ان يصير فرض عين على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا
وهذا نظير صلاة الجنازة يصير فرضا على جار الميت دون من هو بعيد عن الميت فان قام بها الاقربون او بعضهم سقط عن الكل
وان بلغ الى الابعد ان الاقربين ضيعوا حقه فعلى الابعدين ان يقوموا بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر جيفته يصير
بصيرا آثما قوله ويكره الجعل ما دام للمسلمين فيء والمراد ان يضرب الامام للغزاة على الناس
ما يتقوون به الذين يخرجون الى الجهاد وهذا لانه يشبه الاجر على الطاعة وحقيقة الاجرة حرام فما يشبه الاجرة
يكون مكروها ولان بيت المال معد لنوائب المسلمين وهذا من جملة النوائب فعلى الامام كفايته من مال بيت المال
واذا لم يكن في بيت المال فيء فلا باس بان يقوي بعضهم بعضا لانه اعانة على البر وجهاد بالمال وكلاهما
منصوصان واحوال الناس في الجهاد متفاوتة فمنهم من يقدر عليه بالنفس والمال لقدرته عليهما ومنهم من يقدر عليه
بالنفس لقدرته دون المال لفقره ومنهم من يقدر بالمال لغناه دون النفس لعجزه عليهما فيجهز الغني بماله الفقير القادر
حتى يكون الخارج مجاهدا بالنفس والقاعد بالمال والمؤمنون كالبنيان يشد بعضهم بعضا وقد اخذ النبي عم دروع صفوان
عند الحاجة بغير رضاه وعمر رضي الله عنه كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الغازي فرس القاعد قوله فان حاصروهم
اي الكفار دعوهم الى الاسلام فان ابوا فالى الجزية فان قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا معناه يجب لهم علينا ولنا عليهم
اذا تعارضنا الدماء والاموال او تعارضوا الدماء والاموال ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض اذا دخل المسلمون دار
الحرب فحاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام لان النبي عم ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام رواه ابن عباس
رضي الله عنهما فان اسلموا امتنعوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله الحديث فان امتنعوا دعوهم الى اداء الجزية به امر رسول الله صلى الله عليه وسلم امراء الجيوش ولانه احد ما
ينتهي به القتال لقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وهذا في حق من يقبل منه الجزية ومن لا يقبل منه
كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا الاسلام قال الله تعالى تقاتلونهم
او يسلمون فان قبلوها فلهم ما لنا وعليهم ما علينا لقول علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا والمراد بالاعطاء المذكور في النص والبذل المذكور في المروي القبول قوله ولا يقاتل من لم يبلغه الدعوة
وندبت لمن بلغته اي لا يجوز ان يقاتل الامام من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام الا ان يدعوه لقوله عم في
وصية امراء الاجناد فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على
سلب الاموال وسبي الذراري فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم الامام قبل الدعوة اثم لما روي انه
عليه الصلوة والسلام بعث عليا رضي الله عنه سرية لا تقاتلهم ولا يلزم ما تلف من الدماء والاموال لعدم العصمة المقومة

الى الابعد

والقاعد بماله

فقال عم

لانا

لانها تكون بالاحراز بدارنا ولم يوجد وما [illegible] في بعض حرمة القتل فلما العصمة عندكم بالاسلام ولم يوجد ومجرد حرمة
القتل لا يكفي لوجوب الضمان كما في قتل النساء والصبيان ويستحب ان يدعو من بلغته الدعوة اذا الجد والمبالغة في الانذار
ربما ينفع بالغلب [illegible] حضوضا الى المجلس ولا يجب ذلك لانه عليه الصلوة والسلام اغار على بني المصطلق وهم غارون
لاسامة اغز على ابنى وهم غارون [illegible] لاسامة اغار ابنى صباحا وحرق والغارة لا تكون بدعوة ولانهم لو اشتغلوا بالدعوة
ربما يتحصنون فلا يقدر عليهم ابنى على وزن حبلى موضع بالشام قوله فان ابوا استعانوا بالله وحاربوهم بنصب المجانيق وتحريقهم
ورميهم ولو تترسوا ببعضهم لا بنية وقطع شجرهم وافساد زرعهم قوله بالمسلم وقوله بنيتهم متعلق بقوله ورميهم لا
بنيته اي لا بنية المسلم لان في ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وتفريق جمعهم وكسر شوكتهم فيكون مشروعا وقد صح انه عم حاصر
اهل الطائف ورماهم بالمنجنيق وكان فيهم مسلمون ولان بلاد الحرب لا تخلو عن اسارى المسلمين وصبيانهم وتجارهم فلو امتنع
القتال بذلك لافضى الى امتناعه اصلا لكن لا يقصدون برميهم الكفار مسلما تحرزا عن قتل المسلم بحسب الطاقة ولان في ذلك دفع
الضرر الاعلى بالادنى وانما يقصدون بالرمي الكفار دون الاسارى لان التمييز اذا تعذر بالفعل فقد امكن بالقصد ومن
اصيب منهم لم يجب فيه كفارة ولا دية لان الجهاد فرض فلو علقت به غرامة افضى الى الامتناع عن الاقدام عليه والفرق بين
هذا وبين المخمصة وان جمعت الضرورة بينهما ان الضمان في الاقدام على تناول مال الغير حالة المخمصة لا ينتهض مانعا
من الاقدام لما فيه من احياء النفس اما الجهاد فمبني على اتلاف النفس فيمتنع جواز الضمان وكما [illegible] الطائف [illegible]
[illegible] النضير فامر بقطع نخلهم حتى انتهى الى الكروم امر بقطعها قال الزهري قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم نخل بني النضير وحرق البيوت
ولما تحصن بنو النضير من رسول الله عم امر بقطع نخلهم وتحريقها فقالوا يا ابا القاسم ما كنت ترضى بالفساد فانزل الله تعالى
ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله الآية فتبين انه لم يكن فسادا وقد قال تعالى ولا يطئون
موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم قوله ولا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا فان واحد [illegible] والمراد
الاملاك [illegible] او ذا مال يحث به او رأي في الحرب قوله ولا يغدروا متعلق بقوله وحاربوهم اما الغدر
والغلول والمثلة فلقوله عم لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض العهد
والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر وهو المنقول والمثلة المنهية هي التي بعد الظفر فاما قبل
ذلك فلا باس بها لانه ابلغ في كبتهم والاضرار بهم كذا في شرح الجامع الصغير قوله ولا يقتلوا الصبي والمجنون والمرأة فللنهي الوارد
عن قتل الصبيان والذراري وقد رأى النبي عم امرأة مقتولة فقال هاه ما كانت هذه تقاتل
فلم قتلت وهذا النص يشير الى ان الموجب للقتل هو الحراب وهؤلاء لا يقاتلون والمجنون لا يخاطب والمقعد والاعمى
والشيخ الكبير عاجزون عن القتال وما كان ممن له رأي او ذا رأي في الحرب او يقدر على القتال او له مال يعين به
على القتال قوتلوا لانه عم [illegible] وقد صح ان رسول الله عم قتل دريد بن الصمة وكان ابن
مائة وعشرين سنة وفي رواية ابن مائة وستين سنة لانه كان صاحب رأي في الحرب وذكر في الذخيرة هذا الجواب في الشيخ
الفاني الذي لا يقدر على القتال ولا على الصياح عند التقاء الصفين وكذلك اذا كان قادرا على الاحبال لانه يجيء منه الولد فيكثر

ربما ينفع

ابنى على وزن حبلى موضع بالشام

وتجارهم

قوله

عن قتل الصبيان

في

من محاربة المسلمين واما الرهبان واهل الصوامع الذين يخالطون الناس ويدلون على عورات المسلمين يقتلون ايضا وان كانوا قد
حبسوا انفسهم عن مخالطة الناس لا يقتلون الا من حرر وهو الكافر قوله وان كافرا ابا فلا يقتله كافر ابوه اي ابتداء فيقتله غيره
قوله فيقتله بالنصب اي لان يقتله غيره فالفعل المضارع ينتصب بان مقدرة بعد الفاء اذا كان ما قبلها سببا لما بعدها
بعد عدة اشياء منها النفي فينبغي ان يصير عدم قتل الابن اباه سببا لقتل غير الابن اباه بان يشغله ويلجئه ليقتله الآخر فيقتله
اعلم انه يكره ان يبتدئ الرجل اباه من المشركين فيقتله لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وليس من المصاحبة
بالمعروف ان يقصد قتله ولانه يجب عليه احياؤه بالانفاق فيناقضه الاباحة في افنائه فان ابتداء الاب بقتال الابن لا يقتله
ايضا بل يمتنع عليه حتى يقتله غيره لحصول المقصود بغيره مع تحاميه عن المأثم الا انه لا يمكنه دفعه الا بقتله لا بأس به لان
القتل في هذه الحالة من ضرورات الدفع وهو واجب فكذا ما كان من ضروراته ولهذا لو شهر الاب المسلم سيفه على ابنه ولا يمكنه
دفعه الا بقتله يقتله فهذا اولى والام والجد ولو كان المشرك اخا له ان يبتدئ بقتله لانه لم يجب احياؤه بالانفاق ٧ هذا
عليه لم يجب احياؤه بالكف عن قتله بخلاف الاخ المسلم اذا كان باغيا حيث لا يحل للاخ العادل ان يبتدئ بقتله لانه
اذا كان مسلما يجب احياؤه بالانفاق عليه فكذا يجب احياؤه بالكف عن قتله قوله واخراج اي ويكره اخراج مصحف والمرأة الا
في جيش يؤمن عليه اعلم انه لا بأس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه لان الغالب
كالمتحقق ويكره اخراج ذلك في سرية لا يؤمن عليها لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف
فانهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وهو التأويل الصحيح لقوله عم لا تسافروا بالقرآن في ارض العدو ولو دخل مسلم اليهم
بامان لا بأس بان يحمل معه مصحفا اذا كانوا يوفون بالعهد لان الظاهر هو السلامة والعجائز يخرجن في العسكر العظيم
للطبخ والسقي والمداواة واما الشواب فمقامهن في البيوت ادفع للفتنة ولا يباشر المرأة القتال لان ذلك
مما يستدل به الكفار على ضعف المسلمين الا ان يدعو اليه ضرورة ولا يستحب اخراج النساء للمباضعة والخدمة فان كانوا لا بد
مخرجين فبالاماء دون الحرائر قوله وصولحوا ان خيرا ولو بمال ان كان به اي بالمال حاجة فقط كان معطوفا على قوله ان خيرا
وان نابه حاجة واياه هو ان يخبر ان الامام اذا راى ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم وكان في ذلك خير ومصلحة
للمسلمين فلا بأس به لقوله تعالى وان جنحوا للسلم اي الصلح فاجنح لها ووادع رسول الله عم اهل مكة عام الحديبية
على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولان الموادعة اذا صارت خيرا ومصلحة للمسلمين كانت في معنى الجهاد لانها
على دفع اذى الاعداء وشرهم وان راى الامام ان يأخذ منهم على ذلك مالا يجوز لانه جازت الموادعة بلا اخذ
المال فمعه اجوز ولكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة الى اخذ المال فاما اذا استغنى المسلمون عن ذلك
لم يجز لان في ذلك تركا للقتال صورة ومعنى والماخوذ من المال يصرف في مصارف الجزية اذا لم ينزلوا بساحتهم
بل ارسلوا رسولا لانه ماخوذ بغير قتال فكان كالجزية اما اذا احاط الجيش بهم ثم اخذوا المال فهو غنيمة
يخمسها ويقسم الباقي بينهم لانه ماخوذ بالقهر معنى فكان كالماخوذ قهرا بالقهر صورة ومعنى وهو الماخوذ بعد الفتح
بالقتال قوله ونبذ ان خيرا النبذ انفع فعوملوا وقبل نبذ ان قوتلوا قبل نبذ ان بدؤوا بالخيانة لو كانوا بدؤوا

يعني

يعني اذا وادعهم الامام مدة ثم راى نقض الصلح انفع نبذ اليهم عهدهم وقاتلهم كما نبذ النبي صلى الله عليه وسلم الموادعة
التي بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ اليهم جهادا وابقاء العهد على ما كان تركا له صورة ومعنى
ولا بد من ان نبذ اليهم تحرزا عن الغدر وقد قال عم في العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ خبر نبذ الموادعة
الى جماعتهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بذلك الى اعلام اقطار مملكته ولو علم ولم يعلمهم فقضت ملكه
مدة الامكان فالتقصير واقع من ملكهم فيجوز قتالهم وان بدؤوا بالخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك
باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق
ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كان لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد
في حقهم دون غيرهم لانه بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين
للعهد لانهم فعلوا باذنه صار كما لو فعله بنفسه قوله وصح مع المرتد بلا مال ولا يؤخذ اي واما جواز الصلح
مع المرتدين فللنظر في امرهم لان الاسلام مرجو منهم فالتاخير لتوقع الاسلام منهم جائز واما انه لا يؤخذ منهم مالا
لانهم ليسوا من اهل الجزية ولو اخذ منهم مالا لا يرد اليهم لانه ليس بمال معصوم فلا يجب الرد قوله ولا يباع سلاح
وخيل وحديد منهم ولو بعد الصلح اي ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب ولا يجهز اليهم لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم ولان في ذلك تقوية لهم على قتال اهل الاسلام فيمنع من ذلك وفي معناه الكراع
ايضا والحديد اصل السلاح وكذا بعد الموادعة لانها على شرف الانقضاء او النقض بنبذ العهد اليهم فكانوا حربا علينا
وهذا هو القياس في الطعام والثوب الا انا عرفناه بالنص على خلاف القياس فانه عم امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب
عليه الصلوة والسلام والثوب كالطعام قوله وصح امان حر وحرة يعني اذا امن رجل حر او امرأة حرة كافرا او جماعة
او اهل حصن او مدينة صح الامان ولم يجز لاحد من المسلمين قتالهم لقوله عليه الصلوة والسلام المسلمون تتكافؤ
دماؤهم اي تتماثل في القصاص والديات ويسعى بذمتهم ادناهم ان يعطي الامان اقلهم وهو الواحد والمراد
بالذمة العهد موقتا كان او مؤبدا او ذلك الامان وعقد الذمة ولانه من اهل القتال فيخافه اهل الاسلام اذ الحر
فيخافهم وكذا الحرة لانها من اهل القتال بالمال او بالنفس لما ان يخافونه فيتحقق الامان الذي هو ازالة الخوف في
حقه لولايته على نفسه ثم يتعدى الى غيره ضرورة كالشهادة بهلال رمضان قوله فان كان شرا نبذ وادب اي فان
كان امانه شرا او مفسدة فينبذ اليهم الامام كما اذا امن بنفسه ثم يرى المصلحة في النبذ ويؤدب الامام الواحد ٧ الحر
من الجيش اذا امن حاصره الامام دون امانه مفسدة لافتياته عليه في الحرب بخلاف ما اذا كان في امانه نظر
فانه يكون معذورا في الفوات المصلحة بالتاخير قوله ولغا امان ذمي واسير وتاجر معهم ومن اسلم ثمة اي اذا امن
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر وصبي وعبد الا ماذون ومجنون اما الذمي فلا يصح امانه لانه متهم لانه يوافقهم
اعتقادا فيميل اليهم ولعدم ولايته على المسلم واما الاسير والتاجر فيهم فلانهما مقهوران تحت ايديهم فيكونان
خائفين فلا يتحقق منهما الامان لاختصاص الامان بمحل الخوف ولعلهما يجبران على الامان فيعر الامان على المصلحة

ولانه لو فتح لهم باب الامان من اسير وتاجر يدخل عليهم لانسد باب الفتح للمسلمين عليهم فيؤدي الى عدم ركن الجهاد الباقي
الى يوم القيامة وكذلك الحكم فيمن اسلم عندهم ولم يهاجر الى دار الاسلام واما الصبي الذي لا يعقل والمجنون فلا يصح
امانهما بالاجماع وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى قول ابي حنيفة لا يصح امانه وعند محمد يصح لما نبين ان شاء الله تعالى
وان كان ماذونا له في القتال فقيل لا يصح امانه لانه قول غير معتبر كما في الطلاق والعتاق والاصح انه يصح امانه اتفاقا لانه تصرف
دائر بين النفع والضرر فيملكه الصبي بعد الاذن واما العبد المحجور عن القتال فامانه غير معتبر عند ابي حنيفة وقال محمد
هو معتبر وهو قول الشافعي وابو يوسف في رواية معه وابي حنيفة في رواية مع محمد لمحمد قوله عليه السلام امان العبد امان رواه
ابو موسى الاشعري رضي الله عنه ولانه من اهل المنعة فيصح امانه اما اعتبار الايمان فلانه شرط العبادة والجهاد عبادة واما
اعتبار المنعة فلتحقق ازالة الخوف وهو تاثير هذه العلة اعزاز الدين واقامة المصلحة لجماعة المسلمين في
الحالة الراهنة الى الاذن واما انه لا يملك المسابقة لما فيه من تعطيل منافع المولى ولا تعطيل في مجرد القول واعتبار الماذون
له في القتال وبالمؤيد من الامان اعني الجزية ولابي حنيفة انه عبد محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه فلم يلاق
الامان محله بخلاف الماذون له في القتال لان الخوف منه متحقق ولانه لا يملك المسابقة لانه تصرف في حق مولاه على وجه
لا يخلو عن احتمال الضرر والامان تصرف فيه على مثل ذلك الجواز ان يخطئ في الامان بل هو الظاهر في ذلك وقد مر ذكره
في باب الاستغنام ولا كذلك الحال في الماذون لرضا المولى به والعلة الحقيقية هي السلطنة بمباشرة القتال وهذا الحال
المؤيد لان ذلك خلوص الاسلام فكان كالدعوة اليه ولانه مقابل بالجزية ولانه خروج عن الملك والتعاطي في التوضيح وليس
شائبة ضرر فافهم قوله

باب المغنم وقسمته

واذا فتح الامام بلدة عنوة اوقرّ اهلها عليها بالجزية وخراج
وقتل الاسارى او استرقهم او تركهم احرارا ذمة لنا اي ليكونوا اهل ذمة لنا ونفى منهم وفدائهم ورجعهم الى دارهم
تركها واقرّ عليها قوله قسم يعني اذا فتح الامام بلدة عنوة يعني قهرا فكان بالخيار بين ان يقسمها بين الغانمين فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذلك في خيبر وان شاء اقرّ اهلها ووضع على اراضيهم الخراج ووضع على رؤسهم الجزية
فان عمر رضي الله عنه فعل ذلك في سواد العراق حين افتتحها وكان ذلك بموافقة من الصحابة وفي كل من الفعلين قدوة
فيتخير في اختيار ايهما شاء وقد قيل ان الاول وهو القسمة اولى عند حاجة الغانمين والثاني عند استغنائهم ليكون عدة
وذخيرة وهذا في العقار لان المنقول لعدم ورود الشرع فيه فيقسم المنقول بين الغانمين وفي العقار خلاف لان في الاول
حاجة للغانمين بواسطة استيلائهم وفي عدم ثبوت حق الغانمين فيه وقد وجب بسبب الاستحقاق ودفعها الى اهلها من
غير بدل يجاوز والخراج لا يجاوز لقلته وهذا بخلاف الرقاب لان له ابطال حق الغانمين فيهم بقتلهم فيكون له وضع الجزية
عليهم ولنا انه عليه السلام فتح مكة عنوة وقهرا وتركها على ملكهم منّا عليهم فان قيل بل فتحت صلحا لان اهلها بعد اقلوه
بدليل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين ومن قوله المسلمين عند دخولها لا يكونون آمنين قلنا النقل
المستفيض بانها فتحت عنوة مشهور وكذا وقوله عليه السلام كفوا عنهم وقوله تعالى وهو الذي كف ايديهم عنكم وايديكم عنهم ببطن مكة من بعد ان اظفركم
عليهم والظفر دليل على فتحها عنوة وذكر بتعليقه عليه السلام الامان بدخول دار ابي سفيان وبالتعليق باستار الكعبة

وباب البغاة

وباب البغاة والسلاح بقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ومن تعلق باستار الكعبة فهو آمن ومن القى السلاح فهو
آمن وانه دليل الفتح عنوة وقوله عليه السلام ان مكة حرام الى يوم القيامة لا تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة
من نهار وانه واضح الدلالة على فتحها عنوة وفي فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق قدوة ولان في ذلك نظرا لان اهله
ينزلون الاكرة العاملين للمسلمين العالمين بوجوه الزراعة مع ارتفاع المؤنة عنهم مع ما انه يبقى حظ الذين
ياتون من بعد والخراج وان قل في الحال لكنه جليل باعتبار الدوام وان منّ عليهم الامام برقابهم واراضيهم
دفع اليهم من المنقولات بقدر ما يتهيا لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة وهو في الاسارى بالخيار بين اشياء ثلثة
اما ان يقتلهم فانه عليه السلام قتلهم ولان في قتلهم حسم مادة الفساد واما ان يسترقهم لان في استرقاقهم دفع شرهم
مع انتفاع المسلمين بهم واما ان يتركهم احرارا ذمة للمسلمين يضع عليهم الخراج لما مر الا في المرتد والعربي حيث
طلبه لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وكذلك المرتدون كما ياتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز المن على
الاسارى بان يتركهم مجانا من غير استرقاق ولا ذمة ولا فداء خلافا للشافعي فانه يقول من رسول الله
صلى الله عليه وسلم على بعض الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولانه بالاسر والقهر
ثبت حق الاسترقاق فيه فلا يجوز اسقاطه بغير منفعة وعوض وما رواه منسوخ بما تلوناه ولا يجوز للامام ان
يفادي بالاسارى اي ولا يعطي الكفار اسارائهم ويستنقذ بهم اسارى المسلمين من ايديهم وهذا عند ابي
حنيفة وقالا يجوز ذلك اعني مفاداة الاسارى باسارى المسلمين وهو قول الشافعي لان فيه تخليص المسلم وهو اولى
من قتل الكافر والانتفاع به وله ان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير
المسلم لانه اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا اما المفاداة بمال يأخذه
منهم فلا يجوز في المشهور من المذهب لما بينا وفي السير الكبير انه لا باس به اذا كان بالمسلمين حاجة الى ذلك استدلالا باسارى بدر
ولو كان اسلم الاسير في ايدينا لا يفادى بمسلم اسير في ايديهم لانه لا يفيد الا اذا طابت به نفسه وهو مامون على اسلامه ولا يجوز رد
الاسارى الى دار الحرب لان في رجوعهم الى دارهم تقويتهم وتقوية المشركين في ذلك عون على المسلمين فلا يجوز ولو اسلم الاسارى
امتنع قتلهم لاعتصامهم بالاسلام ولو استرقهم بعد الاسلام لانعقاد سبب الملك وهو الاستيلاء عليهم توفيرا للمنفعة على
المسلمين ولو كانوا اسلموا قبل ان يؤخذوا فليس له الاسترقاق لعدم انعقاد السبب قوله وعقر دابة اي وينبغي عقر دابة
شق نقلها وذبحت وحرقت يعني اذا عاد الامام بالجيش والغنيمة من دار الحرب فمعه مواش لم يقدر على نقلها الى دار الاسلام
قال اصحابنا يذبحها ثم يحرقها وقال الشافعي يتركها وقال مالك يعقرها لئلا ينتفع من بعدهم من اهل الحرب ولنا نهيه عليه السلام عن ذبح
الشاة الا لماكلة للاكل ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم يحرق بالنار
لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لما انه نهى عن تعذيب الحيوان بالنار وبخلاف
العقر لانه مثلة ويحرق الاسلحة ايضا وما لا يحرق منها يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالا للمنفعة عليهم قوله
وقسمة المغنم اي ونفي قسمة المغنم ثمة الا ايداعا فيرد ملكا فيقسم يعني ان قسمة الغنائم لا تجوز في دار الحرب وانما تقسم
في دار الاسلام وقال الشافعي لا باس بقسمتها في دار الحرب بعد انهزام المشركين واصل الخلاف ان الملك للغانمين لا يثبت قبل
الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت لان سبب الملك قد تحقق وهو الاستيلاء على مال مباح فيثبت الملك كما في الصيود

كما سبع والسرور
مسن لبام
ورنعو

بنشاوي

فيح التصرف فيه ولنا انه عم نهي عن بيع الغنائم في دار الحرب والخلاف ثابت في البيع والقسمة من حيث المعنى بيع فيتناوله
النهي ولان سبب الملك لم يتم لان الاستيلاء انما يثبت باليد الحافظة والناقلة واليد الناقلة غير موجودة لقدرتهم على
الاستنقاذ والظاهر وجوده اذ الدار دارهم واذا كانت كذلك كانت الغنائم في ايديهم حكما فاذا نقلت الى دار الاسلام
تم الاستيلاء فيثبت الملك ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد ولان حكم الملك
لا يثبت بلا ملك اما اذا قسم عن اجتهاد او الى ذلك وقسمها جاز لانه قضى في فصل مجتهد فيه فينفذ وقيل منعنا كراهة القسمة
في دار الحرب لا بطلانه لانهم لو اشتغلوا بها تكاسلوا في امر الحرب فربما يكرون عليهم فكان نهيا لمعنى في غير المنهي عنه فلا
يعدم الجواز وهي كراهة تنزيه عند محمد فانه قال في السير الكبير لا تجوز القسمة عند ابي حنيفة وابي يوسف في دار الحرب
وعند محمد الافضل ان يقسم في دار الاسلام وترك الافضل مكروه كراهة تنزيه وعندهما كراهة تحريم كذا ذكره في فوائد
الهداية والمسلم. الثالثة اذا لم يكن للامام حمولة يحمل عليها الغنائم قسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام
ثم يرتجعها منهم فيقسمها كذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وفي رواية السير الكبير لا الا ان الامام اذا وجد في المغنم
حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول لهم وهو النظر حملهم على حاجتهم وكذا لو كانت في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين
اعد لحاجتهم ونوائبهم ولو كان للغانمين او لبعضهم فان طابت نفوسهم بان يحمل ذلك عليها باجر يحمل عليها وان لم تطب انفسهم
بذلك لا يكرههم على ذلك باجر في رواية السير الصغير اذ لو اكرههم لكان هو اجبارا منه على الاجارة ابتداء لصيانة المال
وذا لا يجوز كما في دارنا اذا هلكت دابته في مفازة ومع رفيقه فضل حمولة فاراد ان يحمل عليها باجر بغير رضا المالك فانه
لا يكون له ذلك وفي رواية السير الكبير يكرههم على ذلك باجر المثل كما لو استاجر دابة شهرا فمضت المدة في المفازة او استاجر سفينة
فمضت المدة في وسط البحر فانه ينعقد عليها اجارة اخرى باجر المثل بلا رضا المالك فان قيل جواز البقاء لا يدل على جواز
الابتداء بلا رضا لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا لا فرق بينهما لانه في الحالين يتملك منافع العين باجر المثل لصيانة
المال بلا رضا قوله والردء والمدد لهم شركة للمقاتل فيه اي في المغنم يعني ان الردء يشارك المقاتل لتحقق المشاركة في السبب وهو
المجاوزة عندنا وشهود الوقعة عنده وان لم يقاتل لمرض او غيره لما ذكرنا واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان
يحرزوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي بعد انقضاء القتال [illegible] لان الملك عندنا
بالاحراز او بقسمة الامام الغنائم في دار الحرب عن اجتهاد او ببيعه الغنائم فيها لان كل واحد من هذه الاشياء يتم
الملك فيها للغانمين فينقطع شركة المدد قوله لا سوقي لم يقاتل اي لا يكون لسوقي لم يقاتل حق في الغنيمة فانه لا يستحق شيئا من
الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال [illegible] في الاصل قوله سهم لم يقول [illegible] الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد
ولنا انه لم يوجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيعتبر الاستحقاق على حسب حاله فارسا
او راجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمر رضي الله عنه او تاويله ان يشهدها على قصد القتال قوله ولا ميراث لمن مات ثمة ويورث قسط
من مات منا يعني اذا مات احد من الغانمين في دار الحرب فلا حق له في الغنيمة واذا مات بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه
موروث وقال الشافعي من مات بعد انقضاء الحرب يورث نصيبه وهذا الخلاف بناء على ما اصلنا ان الملك لا يثبت في
الغنيمة عنده قبل الاحراز وعندنا لا يملك الا بعد الاحراز والارث لا يجري الا بعد ثبوت الملك للمورث قوله وحل لنا
ثمة طعام وعلف وحطب ودهن وسلاح بحاجة بلا قسمة لا بعد الخروج منها ولا ابد ولا يجوز بيعها وتمولها ورد
الفضل الى المغنم قوله بحاجة صفة لسلاح اعلم انه لا باس بان ينتفع في دار الحرب بما ذكرنا من الطعام الا لم يشترط

في السير

اي الغنيمة

في السير الصغير الحاجة حتى لو كان الانتفاع بلا حاجة يكره لانه مشترك بين الجماعة فلم يبح الانتفاع به للبعض بلا حاجة
يكره لانه مشترك بين الجماعة فلم يبح الانتفاع به للبعض بلا حاجة كما في الثياب والدواب ولم يشترطها في
السير الكبير للاطلاق في قوله عليه السلام في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب
لان الغازي لا يستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فيها والميرة منقطعة فبقي على اصل الاباحة للحاجة وربما
تمس اليها بان يموت دابته او ينقطع سيفه فاعتبر حقيقة الحاجة فيستعمل ثم يرد الى المغنم عند الاستغناء وكل
ذلك بلا قسمة واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم يجز ان يعلفوا الدواب من الغنيمة ولا يأكلوا منها لزوال
الحاجة بالخروج الى دار الاسلام والاباحة انما تعلقت بشرط يزول بزواله ولان حق الغانمين قد استحكم
في القسمة ولهذا يورث عنه فلم يجز الانتفاع بدون الاذن ولا يجوز ان يبيعوا من ذلك شيئا ولا يتمولونه لان
البيع ~~البيع لان البيع~~ يترتب على الملك ولا ملك على ما قدمناه وانما هو اباحة وصار كالمباح له الطعام وقوله لا يتمولونه
اشارة الى انهم لا يبيعون بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك حتى لو احتيج يجوز لدفع حاجته ولا يكره
ذكر في الحواشي لان ما كان كجلد الاضحية لا يجوز التمول به ولكن يجوز بيعه بشيء ينتفع بعينه كالجراب والغربال وان باعه
احدهم رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة ويكره الانتفاع بالثياب والمتاع قبل القسمة بلا حاجة
لاشتراك الجماعة الا انه يقسم الامام بينهم في دار الحرب الا ان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى وهذا لان
كراهة القسمة لحق المدد ولما فيها من قطع شركة المدد وذا موهوم وحاجتهم متيقن بها فكانت اولى بالرعاية
ولم يذكر القسمة في السلاح ولا فرق في الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين اي في فصل
السلاح وفصل الثياب والدواب والمتاع وان احتاج الكل يقسم في الفصلين ~~اي فصل السلاح وفصل الثياب~~
بخلاف ما اذا احتاج الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه من فضول الحوائج ورد ما فضل معه من العلف والطعام
الى الغنيمة اذا لم يقسم وعن الشافعي لا يرده كالمتلصص ولنا ان الاختصاص للحاجة ولم يبق والمتلصص احق
به قبل الاحراز ملكوا بعده وبعد القسمة يتصدق به ان كان غنيا وينتفع ان كان فقيرا لانه صار كاللقطة لتعذر
رده الى الغانمين وان انتفع به بعد الاحراز رد قيمته الى المغنم قبل القسمة وان قسم فالغني يتصدق بقيمته
والفقير على الفقير لان القيمة قامت مقام الاصل فاخذت حكمه قوله ومن اسلم ثمة عصم نفسه وطفله وما معه او اودعه
معصوما ان مسلما او ذميا لا ولده الكبير وعرسه وحملها وعقاره وعبده مقاتلا وما له مع حربي بغصب
او وديعة يعني اذا اسلم اهل الحرب في دار الحرب فقد احرز بالاسلام نفسه لان الاسترقاق اثر الكفر الباقي
والاسلام ينافي وضع الرق عليه ابتداء وولده الصغير لان اولاده الصغار حكم باسلامهم تبعا لاسلامه
فيقتضي ابتداء حكم الاسلام وكل مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولان يده عليه حقيقة واليد
الظاهرة عليه حكمية واليد الحقيقية السابقة اولى بالاعتبار ووديعة التي في يد مسلم او ذمي لان يد المسلم
او الذمي يد صحيحة معتبرة ويد المودع يد المستودع حكما لانها يد حافظة للمالك فصار معصوما بالعصمة

بخلاف السلاح والدواب لانه يستصحبها فانعدم دليل الحاجة

في الغنيمة صح

يتمولونه

الى الغنيمة

اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان القسمة وان كانت تكره في دار الحرب

ولا يجوز ولده الكبير لانه كافر حربي غير تابع له في الاسلام والكافر الحربي غير معصوم عن الاستغنام وزوجته لانها
كافرة حربية لا يتبعها في الاسلام وحملها لانه جزؤها وقد صارت فيئا بجميع اجزائها وما ان في ما في بطنها مسلم
باسلام ابيه تبعا فلا يكون فيئا لان المسلم لا يسترق ابتداء كالولد المنفصل ولكنا نقول حكم يثبت في الام بدليله
عتقا كان او رقا فيثبت في الولد تحقيقا للتبعية فالمسلم محل للتملك تبعا لغيره لان الحكم في التبع لا يثبت ابتداء
بل يثبت في التبع بثبوته في الاصل فكان بمنزلة حق التبع بمنزلة بقاء الحكم وان الاسلام لا ينافي بقاء الرق
بخلاف المنفصل لكونه خارج الغوارب الجزئية عند الانفصال وعقاره لانه ليس في يده فيكون فيئا وقال ابو يوسف
والشافعي هو له لانه في يده كالمنقول ولنا ان اليد على العقار انما يثبت حكما لا حقيقة وقد دار الحرب لم تثبت
بدار الاحكام فلا معتبر بيده قبل ظهور المسلمين وبعد ظهور المسلمين على الدار يد الغانمين فيها اقوى من يده
لان الدار في يد السلطان واهل الدار والعقار تبع لها فلهذا كان غنيمة وقيل هو قول ابي حنيفة وابي يوسف
وفي قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا هو كغيره من الاموال فلا يكون فيئا بناء على ان اليد حقيقة يثبت
على العقار عند محمد خلافا لهما ومن قاتل من عبيده لانه بالقتال تمرد على سيده وخرج عن يده وصار تبعا
لاهل دارهم فصار فيئا وما كان من ماله في يد حربي وديعة كان او غصبا لان يده لم تثبت بيد محترمة فيكون
فيئا وعند ابي يوسف ومحمد لا يكون فيئا ان كان وديعة عند حربي لان يد المودع كيد المودع ولو كان في يده حقيقة
لم يكن فيئا فكذا اذا كانت في يده حكما ولهما ان يد المودع ليست بيد صحيحة فانها لا تدفع استغنام الحربي
عن ماله فكذا عن هذه الوديعة فاذا لم يكن يده معتبرة كان هذا المال في يد المودع سواء فكيف يقوم يده
ويد غيره معصوم ويد المودع معصومة وغير المعصوم لا يصلح ان يقوم مقام المعصوم بخلاف ما لو كانت وديعة عند
مسلم او ذمي لان يده صحيحة على ذلك المال يمنع احراز المسلمين اياها كسائر الاموال وغصبا عند مسلم
او ذمي لانه مال مباح فصار فيئا بالاستيلاء وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون فيئا لان عصمة المال تابعة لعصمة
النفس وقد استفاد بالاسلام عصمة نفسه لان النفس مانعة من الاستيلاء فكذا في التابع ولنا ان النفس
خلقت محترمة التعرض في الاصل لانه مكلف ولا يتهيأ التكليف على عهدة التكاليف الا بحرمة التعرض واباحة
التعرض بعارض شر الحراب فاذا اندفع بالاسلام عادت حرمة التعرض بالتمام اما المال فخلق عرضة للابتذال
فكان محلا للتملك في الاصل وحرمة التعرض بعارض الوقوع في اليد المحترمة ومن يد المالك ويد من اقام المالك مقام يده بالايداع
ولم يوجد **قوله** ويعتبر وقت المجاوزة فمن دخل دارهم فارسا فنفق فرسه فله سهمان سهم فارس ومن دخل راجلا ثم اشترى
فرسا فله سهم راجل اعلم ان المصنف ذكر اصلا وبني عليه فرعا فالاصل عندنا ان الاستحقاق سهم الفارس والراجل باعتبار
مجاوزة الدرب الفاصل بين دار الاسلام والحرب فمن دخل دارهم وجاوز الدرب وهو فارس استحق سهم الفارس ومن دخل
راجلا استحق سهم راجل وان اشترى فرسا بعد ذلك والاصل عند الشافعي اعتبار حاله عند انقضاء الحرب وروى ابن
المبارك عن ابي حنيفة انه اذا جاوز راجلا ثم اشترى فرسا انه يستحق سهم الفرسان لان سبب الاستحقاق حقيقة هو القتال

كسائر الاموال

المجاوزة

والقتال

والقتال فوجب اعتبار حال المقاتل عند ذلك فارسا او راجلا والمجاوزة وسيلة الى ادراكه فهو السبب كالخروج من
من البيت وتعليق الاحكام بالاسباب هو الاصل عند الامكان الا يرى ان السوقي لا يعطى الا ان يقاتل وكذلك
الصبي والعبد المحجور عليهما يرضخ لهما بحسب قتالهما ولولا الاحكام لما علق الحكم به وان تعذر ذلك او تعسر وجب تعليق
الحكم بشهود الوقعة فانه اقرب الى القتال من مجاوزة الدرب ولنا ان تعليق الاستحقاق اما ان يكون بحقيقة القتال
او بالتمكن منه او بشهود الوقعة او بحال انقضاء الحرب او بدخول الدرب لا جائز ان يتعلق بحقيقة القتال لان الفارس
لو ربط فرسه حال القتال وقاتل راجلا لضيق المكان استحق سهم الفرسان مع ان الوقوف على حقيقة القتال
متعسر ولا جائز ان يتعلق بالتمكن من القتال لان المتمكن من القتال على فرس مستعار لا يستحق سهم الفرسان ولا جائز
ان يتعلق بشهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين والاشتغال بالحراب فالوقوف على ذلك متعسر ايضا واسباب الاحكام
يجب ان تكون ظاهرة غير متعذرة ولا متعسرة ولا جائز ان يتعلق بحال انقضاء الحرب لان المقصود بالخيل ارهاب العدو
وخوفه لهو في ابتداء الحرب وما بعد هذه الحالة حالة بقاء ودوام والاعتبار للابتداء لا للبقاء فاذا دخل فارسا وقاتل
راجلا استحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهبه او آجره او رهنه ففيه روايتان احديهما وهي رواية
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجال لان الاقدام
على هذه التصرفات دليل على انه لم يقصد بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا لو باعه حال
القتال عند بعض المشايخ والاصح انه يسقط لان البيع دليل على ان الغرض انما هو التجارة وانما ينتظر به عزة متاعه ثم اعلم
ان للفارس سهمين وللراجل سهم عند ابي حنيفة وقالا للفارس ثلثة اسهم وهو قول الشافعي لما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق بالغناء وغناؤه على ثلثة امثال الراجل لانه
للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير ولابي حنيفة رح ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عم اعطى الفارس سهمين
والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال عم للفارس سهمان وللراجل سهم كيف وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما
ان النبي عليه الصلوة والسلام قسم للفارس سهمين واذا تعارضت روايتاه ترجحت رواية غيره ولان الكر والفر من جنس واحد
لان نفس الفرار ليس بمستحسن بل الفرار انما يحسن اذا فعل لاجل الكر فحينئذ يكونان من جنس واحد فيكون غناؤه مثل غناء الراجل
فيفضل عليه بسهم **قوله** ولا يسهم الا لفرس اي ولا يسهم الا لفرس واحد وان دخل دار الحرب بافراس وقال ابو يوسف لفرسين لما
روي انه صلى الله عليه وسلم اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى ~~لان الواحد~~ فيحتاج الى الآخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسين
فلم يسهم رسول الله عم الا لفرس واحد ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا الى القتال
عليهما فيسهم لواحد وكذا الاسهم لثلثة افراس وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل
قوله ولا لعبد وصبي وامراة وذمي ويرضخ لهم الرضخ اعطاء القليل والمراد هنا اقل من سهم الغنيمة اي ولا يسهم لمملوك
ولا لامراة ولا لصبي ولا ذمي ولكن يرضخ لهم على حسب ما يرى الامام لما روي انه عم كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد
ولكن يرضخ لهم ولما استعان باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها

ومباشرة القتال وذلك انما يحصلان قبل انقضاء الحرب لا بعده فوجب التعليق بالسبب الظاهر وهو حال مجاوزة الدرب لتحصل ارهاب العدو

اي غناء المشقة

مثل غناء الراجل

لمملوك

والمرأة والصبي عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرض والعبد لا يمكنه المولى ولم يمنعه الا انه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم
والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ثم العبد انما يرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولى
فصار كالتاجر والمرأة يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من الاعانة
مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق ولم يقاتل لان فيه منفعة
للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيها منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا قاتل لانه جهاد والاول ليس من عمله
ولا يستوي بينه وبين المسلم في حكم الجهاد قوله والخمس لليتيم والمسكين وابن السبيل ويقدم فقراء ذوي القربى عليهم ولا يدفع لاغنيائهم
اعلم ان الامام يقسم الغنيمة فيخرج خمسها اولا لقوله تعالى فان لله خمسه اخرج الخمس من ان يثبت حق الغانمين فيه ويقسم اربعة
الاخماس بين الغانمين كما بينا ويقسم الخمس على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل ويدخل ذوو القربى
فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وعند الشافعي يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله عم في حياته وبعده يصرف سهمه الى
الخليفة وسهم لذوي القربى يستوي فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون
غيرهم والباقي للفرق الثلث لانه عم قسمها على خمسة اسهم ولا نسخ بعده ولان رسول الله عم كان يستحقه بحق الامامة فالائمة
تستحقه من يخلفه في الامامة وذوو القربى بالقرابة لان الحكم اذا علق باسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة للثبوت فيستوي غنيهم
وفقيرهم كالارث ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدين قسموه على ثلاثة على نحو ما قلنا وكفى بهم قدوة وقال عم يا معشر بني هاشم
ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة والعوض انما يثبت في حق من ثبت في حقه
المعوض وهم الفقراء والنبي عم اعطاهم للنصرة الا يرى انه عم علل فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام
وشبك بين اصابعه دل ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة الاجماع اليه للموافقة في حال ما هجره الناس لا قرب القرابة والنصرة
وقد انتهت بموته عم فيفوت المستحق لا للانتساخ بعد موته بل لعدم الحكم لعدم علته قوله وذكره تعالى للتبرك اعلم ان ذكر
الله تعالى في الخمس لافتتاح الكلام تبركا باسمه او لتشريف هذا المال بالاضافة ويكون تقدير الاية لرسول الله كقوله والله
ورسوله احق ان يرضوه وقال ابو العالية يقسم على ستة اسهم سهم منها لله تعالى يصرف الى عمارة الكعبة ان كانت الغنيمة قريبة منها
والى عمارة الجامع في كل بلدة هي بالقرب من موضع القسمة لان هذه بقاع تضاف الى الله تعالى وهذا السهم له تعالى فيصرف الى عمارة
البقاع المضافة الى الله قوله وسهم النبي عم سقط بموته كالصفي لانه كان يستحقه برسالته لا بالقيام بامور امته ولهذا لم يرفع
الخلفاء الراشدون بعده هذا السهم لانفسهم ولا لرسول بعده والصفي شيء نفيس كان يصطفيه لنفسه من الغنيمة
كدرع او سيف او فرس او امة كما روي انه عليه الصلوة والسلام اصطفى صفية من غنائم خيبر قوله ومن دخل دارهم فاغار
خمس لان الامر لا منعة له ولا اذن يعني اذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فاخذوا
شيئا لم يخمس لان الغنيمة هو المأخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفة الغنيمة ولو دخل الواحد او الاثنان
دار الحرب باذن الامام ففي التخميس روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد
فكان اذنه لهم كمنعتهم وان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شيئا خمس وان لم ياذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة

ثلاثة

لقربها

٧ اصطفى

فكان

فكان غنيمة فيخمس ولانه يجب على الامام ان ينصرهم لان في ترك نصرتهم خذلانا لهم وفي ذلك الحاق الوهن والضعف بالمسلمين
بخلاف الواحد والاثنين حيث لا يجب عليه نصرتهم قوله وللامام ان ينفل في وقت القتال حثا فيقول من قتل قتيلا فله سلبه او
لسرية جعلت لكم الربع بعد الخمس اعلم ان للامام ان ينفل في حال القتال ويحرض به على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول
للسرية جعلت لكم الربع بعد الخمس اي بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض
ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره بان يقول من اصاب شيئا فهو له او ما اصبتم فلكم النصف او نحوه الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل المأخوذ
بان يقول للعسكر كل ما اصبتم فهو لكم لان التحريض انما يكون اذا خص البعض واما اذا عمهم فلا ولان فيه ابطال السهام المشروعة في
الغنيمة وان دخل الامام دار الحرب مع الجيش ثم بعث سرية ونفل لهم ما اصابوا جاز فربما يكون المصلحة فيه وان بعث السرية من دار الاسلام
لا ينبغي ان ينفل السرية ما اصابوا قوله لا بعد الاحراز يعني ان لا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان فيه ابطال حق الغانمين بعد تاكد حقهم
بالاحراز الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس فانما جاز ههنا وان تعلق به حق الاصناف الثلثة باعتبار ان المنفل له جاز ان يكون احدا
من الاصناف الثلثة فلم يكن فيه ابطال حق الاصناف الثلثة اذ يجوز صرف الخمس الى احد الاصناف الثلثة ومكانا الصدقات قوله والسلب
ما هو حتى مركبه وما عليه اعلم ان السلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه ومركبه وكذا ما على مركبه من السرج والالة وكذا ما معه على الدابة من ماله
في حقيبته او على وسطه وما عدا ذلك فليس بسلب وما كان مع غلامه على دابة اخرى فليس بسلبه ثم حكم التنفيل قطع حق الباقين فاما الملك
فانما يثبت بعد الاحراز بدار الاسلام كما في الغنائم وفائدة ذلك يظهر فيما اذا قال الامام من اصاب جارية فهي له فاصابها مسلم واستبرأها لم يحل له وطئها
وكذا لا يبيعها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد له ان يطأها ويبيعها لان التنفيل يثبت به الملك عنده كما يثبت بالقسمة في دار الحرب
قوله وللكل ان لم ينفل يعني اذا لم يجعل الامام السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره سواء وقال الشافعي السلب للقاتل
اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه وظاهره يقتضي نصب الشرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر
غناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ماخوذ بقوة جيش الاسلام فكان غنيمة فيقسم قسمة
الغنائم عملا بالنص وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية وقال عم لحبيب بن سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا
ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فيحمل على الثاني لما روينا وزيادة الغناء تعتبر في الجنسين
كالفارس والراجل لا في الموقوف لانه جنس واحد كما ذكرنا

باب استيلاء الكفار

اذا سبى بعضهم بعضا واخذ اموالهم
او بعيرا ند اليهم او غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها لا حرنا ومدبرنا وام ولدنا ومكاتبنا وعبدنا ابق فان اخذوه فيملك
بالغلبة حرثهم وما بيدهم ملكهم وهذه مسائل الاول اذا غلب الترك على الروم وكانوا كفارا فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها
لان اموال اهل الحرب ورقابهم مباحة لعدم العاصم وهو الاسلام والدار والاستيلاء على مال مباح ينعقد سببا للملك كالاحتطاب والثانية
اذا ند اليهم جمل فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء على محل قابل للملك الا انه لا يتحقق قبل الخروج من دارنا والثالثة اذا غلبوا على اموالنا
واحرزوها بدار الحرب ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء حين اخذوا لانه استيلاء على مال معصوم
وانتهاء حين احرزوه بدارهم لبقاء تلك العصمة لانها بالاسلام عنده والحديث الموقوف وهو باق فيبقى الحظر والمحظور لا يصلح سببا
للملك لانه حكم مشروع فيستدعي سببا مشروعا والمحظور ~~لا يصلح سببا للملك لانه~~ لا يكون مشروعا ولنا ان الاستيلاء ورد على مال

٧ وعلوا م

لينصب

مباح منعقد سببا للملك كما لو استولينا على اموالهم وهذا لان العصمة انما تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا
فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور
لغيره قد يصلح سببا لما هو اعظم من الملك وهو الثواب عن الصلوة في الارض المغصوبة فاولى ان ينعقد سببا لما هو دونه وهو الملك
والرابعة ان اهل الحرب لا يملكون بالغلبة حرنا ومدبرنا وام ولدنا ومكاتبنا ونملك عليهم جميع ذلك وجميع ما يملكون لان السبب انما يفيد الحكم
في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه ثبت الحرية من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم
جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء فاذا سقط عصمة انفسهم فاولى ان يسقط عصمة اموالهم فلكنا
بالاستيلاء والخامسة اذا ابق عبد اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده
وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وكذا لو ند بعير اليهم وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبار يده
لتحقق يد المولى عليه تمكنا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك
بخلاف المتردد في دارنا لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده والخلاف فيما اذا اخذوه وقهروه وقيدوه اما اذا
لم يأخذوه قهرا لا يملكونه اتفاقا كذا قاله صدر الشريعة واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة يأخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان
او مشترى او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدي عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين قوله
ومن وجد منا ماله في الغنيمة اخذه بلا شيء ان لم يقسم وبالقيمة ان قسم وبالثمن ان شراه منهم تاجر يعني اذا ظهر المسلمون على الاموال
التي اخذها الكافرون منا فوجدها المالكون قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا لقوله (ع)
ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان
له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فيأخذه بالقيمة
ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فيأخذه بغير قيمة وان اشتراه تاجر في دار
الحرب واخرجه الى دارنا فالمالك القديم اخذه بالثمن ان شاء والحاصل ان المالك القديم ان وجده في ملك عام
اخذه مجانا وان وجده في ملك خاص فان كان الذي في يده ملكه بمعاوضة صحيحة اخذه بمثل العوض ان كان مثليا وبقيمة
العوض ان لم يكن العوض مثليا لانه لو اخذه منه مجانا الحق الضرر به لانه دفع العوض بمقابلته فكان النظر في جبر
الضررين بالقدر الممكن لا الحاق الضرر وان كان الذي في يده ملكه بعقد فاسد او بغير عوض اخذه بقيمته ان كان
من ذوات القيم وان كان مثليا لا يأخذه لانه لو اخذه لاخذه بمثله فلا يفيد قوله وان اخذ ارش عينه مفقوءة
اي لو كان موصولا يعني اذا اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى يأخذه
بالثمن الذي اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا يأخذ الارش لانه لو اخذه اخذه بمثله فلا يفيد بملكه
فيه فلا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لان ما يقابل فوات البصر بدل له حقه والفوات لا يقابل شيء من الاوصاف
ولكن لو وجد ... المستحق ... والاوصاف لا يقابلها شيء ... الغنيمة ... المالك ... من العدو ... الملك ... الملكي ... الثمن

شاد

شاء اخذه بالثمن وان شاء ترك والثمن اسم للكل فلا يحط عنه وعن محمد ان المولى يسقط عنه حصة الارش من الفداء
كالشفيع فانه يأخذ بالحصة ان استهلك احد شيئا من البناء والفرق على الظاهر ان الصفقة اذا تحولت الى الشفيع
صار المشتري في يد الشفيع كالمشتري شراء فاسدا من حيث ان كل واحد من القبضين
واجب النقض حقا للشرع والاوصاف يضمن فيه كما في الغصب اذ الواجب فيهما القيمة باعتبار القبض
وهو يرد على المجموع وفي البيع الصحيح الواجب الثمن باعتبار العقد وهو يرد على الذات وهنا الملك صحيح ولهذا
لو كانت امة حل له وطئها فافترقا قوله فان اسروا عبدا فبيع ثم كذا فللمشتري الاول اخذه من الثاني بثمنه ثم للسيد
اخذه منه بالثمنين وقيل اخذ الاول لا الاول اذا فان اسر المشركون عبدا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروا ثانيا وادخلوه
دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم واخرجه الى دارنا فليس للمالك القديم ان يأخذه من الثاني لان
الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان يأخذه من الثاني بالثمن لورود الاسر على ملكه ثم يأخذه المالك القديم
بالثمنين ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فيأخذه بهما وكذا اذا كان المأسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان يأخذه
اعتبارا بحال حضرته وان ابى المشتري الاول ان يأخذه المالك القديم لان حق الاخذ انما ثبت للمالك القديم
بالثمن عود ملك المشتري الاول فاذا لم يثبت للمشتري لا يثبت ما في الثمن قوله فلو ابق عبد مستامن فاخذوه منهم
رجل اخذ العبد مجانا او غيره بالثمن يعني اذا ابق العبد اليهم وذهب معه بفرس فاخذ المشركون ذلك كله فاشترى
رجل ذلك كله واخرجه فان المولى يأخذ العبد بغير شيء والمتاع والفرس بالثمن وهذا عند ابي حنيفة وقالا يأخذ
العبد وما معه بالثمن ان شاء اعتبارا بالحالة الاعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد قوله
وعتق عبد مسلم شراه مستامن هنا وادخله دارهم يعني واذا دخل الحربي دارنا بامان واشترى عبدا مسلما وادخله دار
الحرب عتق عند ابي حنيفة وقالا لا يعتق لان الازالة كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية
الجبر عليه فبقي في يده عبدا ولابي حنيفة ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب فيقام الشرط وهو تباين الدارين مقام
العلة وهو الاعتاق تخليصا له كما يقام مضي ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب
وعلى هذا الاختلاف اذا كان العبد ذميا لانه يجبر على بيعه ولا يمكن من الذهاب به الى دار الحرب كذا في الايضاح قوله
كعبد لهم اسلم ثمه فجاءنا او ظهرنا عليهم يعني اذا اسلم عبد لحربي ثم خرج الينا او ظهرنا على الدار فهو حر وكذا اذا خرج
عبيدهم الى عسكر المسلمين فهم احرار واصله ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حاصر الطائف خرج جماعة من
عبيدهم اليه ثم جاء مواليهم بالخروج اليه فامر عليه السلام بان يرد عليهم فقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما لمولاه او بالتحاقه بمنعة المسلمين اذا ظهر على الدار واعتبار يده
اولى من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه والحاجة هاهنا الى زيادة توكيد وفي حقهم الى الاثبات ابتداء
والتاكيد اولى من الاثبات

باب المستامن

لا يتعرض تاجر ثمة لدمهم ومالهم الا اذا اخذ ملكهم ماله
او حبسه او غيره بعلمه اي اذا اخذ غير الملك ماله او حبسه بعلم الملك وما اخرجه بطريق التغلب من ملكهم فانه يتصدق به
يعني اذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا بامان لم يحل له ان يتعرض بشيء من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن بالاستيمان

ان لا يتعرض لهم فيكون التعرض بعد الاستيمان غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملكهم باخذ ماله او حبسه او غيره بعلمه
ولم يمنعه الملك لانهم نقضوا العهد بخلاف الاسير لانه غير مستامن فيباح له التعرض وان اطلقوه طوعا فان غدر
التاجر فاخرج شيئا واخرجه ملكه لورود الاستيلاء على مال مباح ملكا خبيثا لحصوله بسبب الغدر وانه حرام فاورث خبثا فيه
فيؤمر بالتصدق به والخطر لغيره لا يمنع انعقاد السبب كالاصطياد بقوس الغير قوله فان اداناه حربي او ادان حربيا او
غصب احدهما الآخر وخرجا الينا لم يقض لاحد بشيء اي فان ادان هذا التاجر حربي اي باعه بالدين او ادان هو حربيا
او غصب احدهما صاحبه ثم خرجا الينا واستامن الحربي لم يقض لواحد منهما على صاحبه اما الادانة فلان القضاء
يعتمد الولاية ولا ولاية للقاضي وقت الادانة اصلا اذ لا ولاية لنا على اهل الحرب وقت الادانة ولا وقت
القضاء على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واما الغصب
فلانه صار ملكا للذي غصبه واستولى عليه لمصادفته مالا غير معصوم لما بينا الآن في التاجر في دار الحرب ان كان
هو المسلم يفتى برد المغصوب على المالك ولا يقضي عليه لانه لما دخل دارهم بامان التزم ان لا يغدر بهم والاخذ كما لم
يجئ هذا الوجه غدر وخيانة فيؤمر بالرد ديانة قوله وكذا ان وكان الحكم المذكور لو فعل ذلك حربيان وجاءا مستامنين
لم يقض لواحد منهما على صاحبه بما قلنا ان القضاء يعتمد الولاية قوله فان جاءا مسلمين قضي بينهما بالدين لا الغصب
اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام
واما الغصب فلما بينا انه ملكه والخبث في مال الحربي حتى يؤمر بالرد واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب مال حربي
ثم خرجا مسلمين امر برد المغصوب ولم يقض عليه اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الامر بالرد ومراده الفتوى به فلانه
فلانه فسد الملك لما يقارنه من المحرم وهو نقض العهد قوله فان قتل مسلم مستامنا مثله عمدا او خطأ ودى من ماله
وكفر للخطأ يعني اذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله
وعليه الكفارة فلاطلاق قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة واما تخصيصها بالخطأ فلانه لا كفارة في العمد
عندنا واما الدية فلان العصمة الثابتة بالاحراز بدارنا لم تبطل بعارض الاستيمان واما القود فلا يجب في ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف انه يجب عليه القود في العمد لما بينا وجه الظاهر ان القصاص لا يمكن استيفاؤه الا بمنعة
لان الواحد لا يقاوم الواحد غالبا ولا منعة الا بالامام واهل الاسلام ولم يوجد في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب
فلا يجب كالحد وانما تجب الدية في ماله في العمد لان العواقل لا تعقل العمد واما في الخطأ فلان الوجوب على العاقلة لتقصيرهم في واجب
الصيانة عن ارتكاب مثله الجناية ولا يجب على العاقلة وهم في دار الاسلام صيانة عن الجناية وهو في دار الحرب قوله
وفي الاسيرين كفر فقط في الخطأ يعني اذا كانا اسيرين فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسيرا فلا شيء في
قتلهما على القاتل الا الكفارة في الخطأ والعمد لان المقتول كان معصوما بعصمة متقومة بالاحراز بدارنا
فلا يبطل بعارض الاسر كما لا يبطل بعارض الاستيمان بل اولى لان هذا عن اختيار وذاك عن اضطرار وعدم القصاص
لفوات المنعة وتجب الدية في ماله لما بينا وكان الاسير مقهورا في دارهم فصار تبعا لهم فصار كالحكم التبعية لهم وكهذا يصير مقيما باقامتهم

لان الاستيمان

يعني او فعل الحربيان الادانة او الغصب ثم خرجا مستامنين م

اما الكفارة م

لا يقاوم الواحد

في الخطأ عند ابي حنيفة وعند صاحبيه الدية في الخطأ ح

ومسافرا

ومسافرا بعزمه فيبطل به الاحراز اصلا وصار كمن اسلم ثمة ولم يهاجر الينا وخص الخطأ بالكفارة لانه لا كفارة
عندنا في العمد قوله ولا يمكن حربي هنا سنة ويقال ان اقمت سنة او شهرا نضع عليك الجزية فان رجع قبل ذلك والا
فهو ذمي لا يترك ان يرجع جزاء الشرط وهو قوله فان رجع قبل ذلك محذوف وان بينهما اوجزه قوله والا فهو ذمي اي ان لم يرجع
قبل المدة المضروبة فهو ذمي يعني اذا دخل الحربي الينا مستامنا لم يمكن ان يقيم عندنا سنة ويقول له الامام ان اقمت سنة
تامة وضعت عليك الجزية لانه اذا دام اقامته صار عينا لدار الحرب وعونا على دار الاسلام فيه من الضرر ما فيه واما
الاقامة اليسيرة فيمكن منها لان في منعها قطع المنفعة عن دار الاسلام من الجلب والميرة والتجارة فلا يلحق الضرر
المتعلق بطول الاقامة بتيسيرها فصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فتكون الاقامة لمصلحة الجزية
فان رجع الى دارهم قبل تمام السنة فلا سبيل عليه وان اقام تمامها كان ذميا لانه صار ملتزما الجزية اقام بعد
تقدم الامام اليه وتعريفه ذلك وللامام ان يوقت ما دون السنة بذلك كالشهر والشهرين بحسب ما يرى واذا اقام
تلك المدة صار ذميا ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض لانه خلف عن الاسلام والاسلام
لا ينقض فكذا خلفه قوله كما لو اشترى ارضا فوضع عليه خراجها وعليه جزية سنة من وقت وضع الخراج يعني اذا دخل
حربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج اي وظف عليه فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة
خراج الرأس فاذا التزمه صار ذميا فصار ملتزما المقام في دارنا اما مجرد الشراء فلا يصير ذميا لانه قد يشتريها
للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك يلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فيعتبر المدة
من وقت وجوبه قوله او نكحت حربية ذميا منا وفي عكسه لا يعني اذا دخلت حربية دارنا بامان فتزوجت ذميا صارت
ذمية وان دخل حربي دارنا بامان وتزوج ذمية لم يصر ذميا لان المراة تابعة للزوج في السكنى حتى كان له ان
يسكنها حيث شاء وتصير مقيمة باقامته فتصير راضية بالمقام في دارنا فتصير ذمية والرجل لا يتبعها في السكنى
بل لها عكس ما ذكرنا فلم يصر ذميا ولانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام قوله فان رجع المستامن
الى داره حل دمه فان اسر او ظهر عليهم فقتل سقط دين كان له على معصوم واخذ اي صار فيئا وديعة له عنده
وان مات او قتل بلا غلبة عليهم فالقرض والوديعة لورثته يعني اذا دخل حربي دارنا بامان ثم عاد
الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل
امانه وفي دار الاسلام من ماله على خطر فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه على اصحابه ولا يصير فيئا
للغانمين وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه
واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت مطالبته وبطلت مالكيته بالاسر لان مملوكيته
بالاسر تنافي مالكيته للدين واذا لم يكن فيئا لانه صار ملكا لمن عليه لان يده اسبق اليه من يد غيره ومن عليه الدين
اذا ملك الدين سقطت عن ذمته وان قتل ولم يظهر عليهم او مات فالقرض والوديعة لورثته لانه لم تصر نفسه
مغنوما فكذا ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فوجب رده عليه او ورثته بعد وفاته كما لو رد عليه حياته قوله
حربي هنا له ثمة عرس واولاد ووديعة مع معصوم وغيره فاسلم ثم ظهر عليهم فكلها فيء يعني اذا دخل الحربي دارنا بامان

وله امرأة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال عند معصوم اي مسلم او ذمي وعند غير معصوم اي حربي فاسلم هناك
ثم ظهر على الدار فذلك كله فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون وهم كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في
بطنها لو كانت حاملا لانه يتبعها رقا وحرية واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام
ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك واما الودائع فلان عصمة المال انما تثبت
تبعا لعصمة المالك والتبعية انما تثبت بقيام يد المالك عليه ويده انقطعت عما ترك في دار الحرب حقيقة وحكما فلم
يثبت العصمة فان قيل يد المودع كيد المودع فكانت تلك الاموال في يده حكما فتكون معصومة قلنا نعم ولكنها ليست
محرزة بدارنا فلم تكن معصومة قوله فان اسلم ثمة فجاء فظهر فطفله حر مسلم ووديعته مع معصوم له وغيرها اي الكبار وزوجته
من ولده الكبار وامرأته ووديعته عند حربي فيء ~~ووديعته مع معصوم له وغيرها الكبار وزوجته~~ حينئذ اودع معصوم
صغيته ولم يجز يعني اذا اسلم الحربي في دار الحرب ثم جاء فظهر عليهم فولده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم لانهم كانوا
تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا فهو له لانه في يد محترمة فكانه في يده
وما سوى ذلك فيء اما المرأة واولاده الكبار فلما سبق واما المال الذي في يد الحربي فلانه لم يصر معصوما لان يد الحربي
ليست يدا محترمة قوله ومن اسلم ثمة ولم يهاجر الينا فقتله مسلم فلا شيء عليه الا الكفارة في الخطأ قوله ولم يهاجر
اي لم يهاجر مسلمون في دار الحرب يعني اذا اسلم الحربي في دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطأ وله ورثة مسلمون هناك
فلا شيء عليه الا الكفارة في الخطأ وقالا ان عليه الدية في الخطأ والقصاص في العمد لانه اراق دما معصوما لوجود
العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة وهذا لان اصل العصمة المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهي ثابتة اجماعا
والمقومة كمال فيه لحصول الامتناع بها عن التعرض للمعصوم فتكون المقومة تابعة للمؤثمة بمنزلة الوصف
من الاصل فتتعلق بما علقت به الاصل وهو الاسلام ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة
الاية جعل التحرير كل موجب القتل نظرا الى حرف الفاء المستعمل في الجزاء الذي هو عبارة عن الكافي واما لانه
كل المذكور فيجب انتفاء غيره باشارة النص ولان العصمة المؤثمة بالادمية لان الادمي خلق متحملا اعباء التكاليف
ولا قدرة على القيام بها الا بحرمة التعرض والاموال تابعة للنفس التي تثبت بالعصمة المؤثمة فيها واما العصمة
المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يؤذن بجبر الفائت لان معناه تماثله ويجب عليه عوضا ومعنى التقوم اقامة
غيرها مقامها عند الاتلاف وهذا في الاموال دون النفس لان القتل ان كان عمدا فالموجب القصاص ولا جبر فيه للفائت
وان كان خطأ فالدية عن مماثلة للنفس والجبر باقامة المثل مقام الفائت صورة او معنى والمماثلة من شرط جبر الفائت
وهي في المال دون النفس فكانت النفوس تابعة للاموال في العصمة المقومة ثم ان المقومة في الاموال بالاحراز بدار
الاسلام لان العزة بالمنعة لان التقوم يشعر بالعزة فيثبت بسبب الاحراز العزة وهو منعة المسلمين في دار الاسلام
فكذلك النفوس لانها تابعة للاموال في المقومة والشرع اسقط منعة الكفار لانه اوجب ابطالها ولا يبقى الا بالمرتد

والمستأمن

تباين الدارين

ولكنها ليست

والمستأمن في دارنا لا تتقوم نفوسهما الا ان نقول هما من حيث الصورة في دارنا ومن حيث المعنى في دار الحرب لقصدهما
الانتقال اليها فكانوا في دارهم حكما لان العبرة للمعاني قوله واخذ الامام دية مسلم لا ولي له ومستأمن اسلم هنا من عاقلة
قاتله خطأ وقتل او اخذ الدية في عمد ولا يعفو قوله ومستأمن بالجر معطوف على مسلم يعني اذا قتل مسلما خطأ لا ولي
له او قتل حربيا دخل دارنا بامان فاسلم او قتل لقيطا فالدية على عاقلته يأخذ الامام وعليه الكفارة اما وجوب الدية والكفارة
فلانه قتل نفسا معصوما خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة واما حق الاخذ للامام فلانه لا وارث له فيكون لبيت المال
وان كان عمدا يجب القصاص لان المقتول معصوم والولي معلوم وهو الامام نيابة عن العوام قال النبي صلعم السلطان
ولي من لا ولي له وقال ابو يوسف في مسلم اللقيط لا يقتص لاحتمال وجود الولي وهو الام او عجزها فلو اقتص الامام
لا وجبنا لغير من له الحق ولهما ان المجهول لا يصلح وليا فصار كالعدم ولو عدم الولي اصلا كان القود للعامة كذا هنا وله اخذ
الدية بطريق الصلح والتراضي لان موجب العمد هو القود عينا وهذا لان الدية انفع في هذه المسئلة من القود
فلهذا كان ولاية الصلح على المال وليس له ان يعفو لان القصاص للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض

باب الوظائف

اي الوظائف المالية من الخراج والعشر قوله ارض العرب وما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة عشرية
اعلم ان ارض العرب كلها عشرية وهي ما بين عذيب الى اقصى حجر باليمن في الطول واما العرض فمن رمل يبرين الى منقطع السماوة
وهي ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية اي البادية لان النبي صلعم والخلفاء الراشدين لم يأخذوا الخراج
من ارض العرب ولان شرط وضع الخراج تقرير اهلها على الكفر ولا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف فكما لا يجتمع في حقهم
في حق العرب فلم يجز وضع الخراج على اراضيهم فتكون عشرية وان كل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين
فهي عشرية لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر اليق به فيه معنى العبادة حيث يصرف مصارف الصدقات وارفق
لانه اخف من الخراج لتعلقه بحقيقة الخارج والخراج يتعلق بالتمكن منه وان البصرة عشرية لان الصحابة رضي الله عنهم وظفوا
عليها العشر قوله والسواد وما فتح عنوة واقر اهله عليه او صالحهم خراجية اعلم ان اراضي سواد العراق خراجية وهو من
العذيب وهو ماء لتميم الى عقبة حلوان وهو طولها وهذا عرض من العلث وهي قرية موقوفة على العلوية وسواد العراق
شرقي دجلة الى عبادان وهو حصن صغير على شط البحر وهذا لان عمر رضي الله عنه حين فتح السواد وظف عليها الخراج بمحضر
من الصحابة رضي الله عنهم وكذا عمرو بن العاص وضع الخراج على مصر حين فتحها وكذا اجمعت الصحابة رضي الله عنهم على وضع الخراج
على الشام وسمي العراق به لعدم انجاره وزروعه على سواد الكوفة والبصرة اي قراها وكذا كل ارض فتحت
عنوة فاقر اهلها عليها او صولح مع اهلها فهي خراجية لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به لان فيه
معنى العقوبة والذلة الا في ارض مكة ان تكون خراجية لانها فتحت عنوة الا انه عم لم يوظف عليها الخراج وتركها
لاهلها وكما لا رق على العرب فكذا لا خراج على اراضيهم قوله وموات احياه يعتبر بقربه يعني اذا احيى مسلم مواتا فعند
ابي يوسف معتبرة بقربها فان كانت بقرب الارض العشرية فهي عشرية وان كانت بقرب ارض الخراج فهي خراجية لان ما يقرب

الى البقية يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به وكذا لا يجوز احياء ما قرب من العامر وكان
الكوفة والبصرة ان يكون خراجية لانهما في حيز ارض الخراج الا ان الصحابة وظفوا عليها العشر كما ذكرنا فنترك القياس
لاجماعهم واما قيد المحيي بكونه مسلما لان المحيي اذا كان ذميا فعليه الخراج وان كانت من حيز ارض العشر الى هذا
اشار في كرة المبسوط وقال محمد يعتبر الماء والذي يسقي به فان كان عشريا مثل ماء بئر حفرها وعين استخرجها وماء دجلة
والفرات والانهار التي لا تملكها الاعاجم مثل نهر الملك على طريق الكوفة من بغداد ونهر يزدجرد وهو ملك من ملوك العجم
فهي خراجية اذ الماء هو السبب للنماء وكانه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء الا ان التلقي
بماء الخراج دلالة التزامه قوله وخراج وضعه عمر رضي الله عنه على السواد لكل جريب يبلغه الماء صاع من بر او شعير ودرهم وجريب الرطبة
خمسة دراهم وجريب الكرم او النخل متصلة ضعفها اعلم ان الخراج الذي وضعه عمر رضي الله عنه على اهل السواد من كل جريب قفيز هاشمي
وهو الصاع وقد ذكر في فتاوى قاضي خان انه حنطة او شعير كما ذكر المصنف ولكن ذكر في شرح الطحاوي قفيز مما يزرع
مما يتبع فيها ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخل المتصل عشرة دراهم هذا هو المنقول عن عمر رضي الله عنه
فانه بعث عثمان بن حنيف لتمسيح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فبلغ لمسح فبلغ ستا وثلاثين الف الف جريب ووضع على ذلك
ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة والكرم اخفها مؤنة والمزارع
اكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم اعلاها وفي الزرع ادناها وفي الرطبة اوسطها
الجريب ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون بذراع الملك كسرى يزيد على ذراع العامة بقبضة كذا ذكره الامام التمرتاشي
وفي المغرب ذراع الملك سبع قبضات وهو ذراع العامة وانما وصف بذلك لان ملكا نقص عن ذراع الملك بقبضة وكانت ذراعه
سبع قبضات الرطبة بالفتح الاسفست الرطبة والنخل المتصل هو الذي اتصل بعضها ببعض على وجه يكون كل الارض مشغولة بها كذا
في الكفاية قوله ولما سواه ان والخراج الموضوع لما سوى ذلك من الاصناف كزعفران وبستان ما يطيق لانه ليس فيه توظيف
عمر رضي الله عنه وقد اعتبر الطاقة في ذلك فيعتبر فيما لا توظيف فيه قوله ونصف الخارج غاية الطاقة يعني ان نهاية
الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف حتى كان ما يقسم الكل بين الغانمين
والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار وفي حاجب الهداية وفي ديارنا وقعوا الدراهم في الاراضي
كلها وترك كذلك لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي شيء كان قوله ونقص ان لم تطق وظيفتها ولا يزاد ان
اطاقت عند ابي يوسف وجاز عند محمد يعني اذا لم تطق الاراضي ما وظف عليها بان قل ريعها نقص الامام فالنقصان
عند قلة الريع جاز اتفاقا الا ترى الى قول عمر رضي الله عنه لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق
ولو زدنا لاطاقت وهذا يدل على جواز النقصان واما الزيادة عند زيادة الريع فجائز عند محمد اعتبارا للزيادة
بالنقصان وعند ابي يوسف لا يجوز لان عمر رضي الله عنه لم يزد حين اخبر بزيادة الطاقة قوله ولا خراج لو انقطع الماء عن
ارضه او غلب عليها او اصاب الزرع آفة يعني اذا انقطع الماء عن ارض الخراج او غلب عليها او اصطلم الزرع آفة
فلا خراج عليها اما في الفصلين الاولين فلفوات النماء التقديري المعتبر في الخراج وهو التمكن من الزراعة

بعض الحول

عليه م

وترك

في كل الحول وكونه ناميا في كل الحول ليس بشرط واما في الفصل الثالث فلانه اذا وجد الاصل الذي كان التمكن قائما مقامه
سقط اعتبار التمكن وتعلق الحكم بالاصل فاذا هلك الاصل بطل ما تعلق به فصار كالعشر في هذه الحالة فسلم بسلامة
الخارج وبطل بهلاكه وقد ذكر في فوائد الظهيرية هذا اذا ذهب كل الخارج اما اذا ذهب بعضه فان بقي مقدار الخارج
ومثله بان بقي مقدار درهمين وقفيزين يجب الخراج لانه لا يزيد على نصف الخارج وان بقي اقل من مقدار الخراج
يجب نصفه قال مشايخنا ما ذكر في الكتاب ان الخراج يسقط بالاصطلام محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكنه
ان يزرع الارض ثانيا اما اذا بقي فلا يسقط الخراج قوله ويجب ان عطلها مالكها لوجود التمكن وهو الذي فوت
الريع مع امكان تحصيله هذا اذا كانت الارض صالحة للزراعة والمالك متمكن من الزراعة فلم يزرعها
اما اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج
من نصيب المالك ويمسك الباقي له وان شاء آجرها واخذ ذلك من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة من
بيت المال فان لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ من ثمنها الخراج وهذا بلا خلاف وان كان هذا نوع
حجر وفيه ضرر ولكن هذا الحجر يواصل العامة وعن ابي يوسف يدفع الى العاجز كفايته من بيت المال ليعمل فيها
قرضا وفي جمع السعيد باع ارضا خراجية فان بقي من السنة مقدار ما يتمكن المشتري من الزراعة فالخراج
عليه والا فعلى البائع كذا ذكره الامام التمرتاشي قوله ويبقى ان اسلم المالك او شراها مسلم يعني اذا اسلم احد من اهل
الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة فلا يجب ابتداء على المسلم بالشك ولا يسقط انتهاء
بالشك ويجوز ان يشتري المسلم ارض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يشترون
اراضي الخراج ويؤدون خراجها فدل على جواز الشراء وجواز الاداء من غير كراهة قوله ولا عشر في خارج
ارضه اي ولا عشر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين
مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولاجماع الائمة فلم يجمع بينهما احد من ائمة
العدل والجور ولان العشر يجب في ارض فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين او اسلم اهلها طوعا والخراج في ارض
فتحت عنوة واقر اهلها عليها او صولح مع اهلها ولا يجتمع الوصفان في ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض
النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض والاضافة تدل على السببية
فلا يجتمع وصفان لسبب واحد وهو ارض واحدة قوله ويتكرر العشر بتكرر الخارج لانه لا يتحقق عشرا الا بوجوبه في كل خارج بخلاف
الخراج فانه لا يتكرر بتكرر الخارج في سنة لان عمر رضي الله عنه لم يوظفه مكررا ولان الريع يكون في الاعم مرة فيبنى الحكم على
الغالب هذا في خراج موظف وهو الوظيفة المعينة التي توضع على الارض كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق واما خراج مقاسمة
وهي كربع الخارج وخمسه ونحوهما فهو يتكرر كالعشر فصل في الجزية وهي ثابتة بالكتاب والسنة اما الكتاب فهو قوله تعالى حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون والسنة ومن ما روي انه عليه السلام اخذ الجزية من مجوس هجر وقد طعن بعض الملحدين
وقالوا كيف يجوز تقرير الكافر على الشرك الذي هو اعظم الجرائم بمال يؤخذ منه ولو جاز ذلك لجاز تقرير الزاني على

قوله فلم يجمع مع كثرة احتياجهم الى اخذ اموال الناس تاج الشريعة

الزنا بمال يؤخذ منه والجواب عنه انه دعا الى الدين باحسن الوجوه لان بعقد الذمة يترك القتال ولا يقتل من لا يقاتل
ثم يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الدين ويتعظ واعظ فربما يسلم قوله الجزية على ما وضعت بصلح لا يغير اعلم ان الجزية
على ضربين جزية موضوعة بالتراضي والصلح فيتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم بني نجران
على الفي حلة ولان موجب وضعها هو التراضي والصلح فلا يجوز ان يتعدى الى غير ما يقع عليه الاتفاق والتراضي
وهذا معنى قوله لا يغير قوله وجبلي عليهم اذا غلب الامام عليهم واقرهم على املاكهم كتابي ومجوسي ووثني عجمي ظاهر غناه لكل سنة
ثمانية واربعون درهما وعلى الوسط نصفها وعلى فقير يكتسب ربعها اي على وثني عربي فان ظهر عليه فيرسه وطفل في دوامرتد
ولا يقبل منهما الا من الوثني العربي والمرتد الا الاسلام او السيف قوله ظاهر غناه صفة لما قبله من كتابي ومجوسي ووثني
وقوله لكل سنة متعلق بقوله توضع وقوله ثمانية واربعون درهما مرفوع بتوضع اعلم ان النوع الثاني من الجزية
جزية يبتدئ الامام وضعها على اهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من العجم اذا غلب عليهم واقرهم على املاكهم اما
على اهل الكتاب والمجوس فلقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية الاية ووضع رسول الله عليه السلام الجزية على المجوس
واما عبدة الاوثان من العجم فلانه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد من الاسترقاق وضرب الجزية
يشتمل على سلب النفس منهم فانه يكتسب ويؤدي الى المسلمين ونفقته في كسبه كالبهايم وقال الشافعي لا توضع الجزية على
الاوثان من العجم لقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وعموم الايات العامة وخص اهل الكتاب والمجوس بالكتاب
والسنة فبقي من وراءهم تحت النصوص العامة ثم يضع على الغني الظاهر الغنى وهو صاحب المال الكثير الذي لا يحتاج الى العمل
وقيل هو الذي يملك عشرة الاف درهم فصاعدا في كل سنة ثمانية واربعين درهما ياخذ منه في كل شهر اربعة دراهم
وعلى وسط الحال وهو الذي له مال لا يستغني بالمال عن العمل وقيل هو الذي يملك مائتي درهم فصاعدا اربعة وعشرين درهما
في كل شهر درهمين وعلى الفقير المعتمل وهو الذي يكتسب اكثر من حاجته ولا مال له وقيل هو الذي يملك ما دون المائتين
او لا يملك شيئا اثني عشر درهما في كل شهر درهما وهذا عندنا وقال الشافعي يضع على كل حالم وحالمة دينارا او ما
يعدل الدينار الغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ خذ من كل حالم وحالمة اي بالغ وبالغة دينارا او
عدله معافريا من الثياب المعافرية المنسوبة الى معافر قبيلة من اليمن الحلق عم ولم يفصل بين الغني والفقير ولان
الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالزراري والنسوان وهذا المعنى ينتظم
الغني والفقير ومذهبنا اليه مروي عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين والانصار
ولانه وجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت بمنزلة خراج الارض وهذا لانه وجبت بدلا عن النصرة بالنفس والمال
والنصرة تتفاوت بكثرة الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وما رواه محمول على انه كان ذلك صلحا والدليل على ذلك
انه امر بالاخذ من الحالمة والجزية لا تجب على النساء ولا توضع على عبدة الاوثان من العرب عندنا فهي بمنزلة
لان الاسترقاق اتلاف حكما وقد صار اتلافه حقيقة فيصح اتلافه حكما لقوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون اي الى ان
يسلموا والاية في عبدة الاوثان من العرب وروي ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه الصلوة والسلام قال

لا يقبل

٧ خدم

لا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او السيف وقال عليه السلام لا رق على عربي ولان كفرهم ازداد غلظا فان النبي عليه السلام
كان فيهم نسبا فكان احق الناس باتباعه والقيام بنصرته والذب عنه فالقران نزل بلغتهم فكانوا اعرف بمعانيه
واعلم ببلاغته واعجازه فكانت الحجة عليهم الزم وعلى المرتدين لانهم نالوا شرف الاسلام وتحلوا بالدين
المبين ووقفوا على محاسنه فالواجب عليهم التشبث به والمثابرة عليه فلما نبذوه وراء ظهورهم غلظت جنايتهم
فلا يقبل من الفريقين الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة لزيادة جريمتهم وان ظهرنا على مشركي العرب
والمرتدين فنساؤهم وصبيانهم فيء لان ذراري المرتدين فيء ولم يجبروا على الاسلام لان النبي عليه السلام سبى ذرية
اوطاس وهوازن واسترق ابو بكر نسوان بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسم بين الغانمين ومن لم يسلم
من رجالهم قتل لما مر وبنو حنيفة ابو حي من العرب قبيلة مسيلمة الكذاب قوله ولا على راهب لا يخالط ولا
توضع الجزية على الرهبان الذين لا يخالطون الناس لانه لا يجوز قتلهم اذا لم يخالطوا الناس والجزية في حقهم بدل عن القتل
وذكر محمد عن ابي حنيفة رح توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف لانه هو المضيع للقدرة فصار
كتعطيل الارض الخراجية قوله وصبي او لا يوضع على صبي وامراة ومملوك واعمى وزمن وفقير لا يكتسب اما الصبي
والمراة فلانهما ليسا من اهل القتال ولا من اهل المقاتلة والجزية وجبت بدلا عن القتل عندنا في وعن القتال
عندنا وقد انتفت اهليتهما جميعا فانتفى البدل ايضا وكذلك الزمن والاعمى والشيخ الكبير لعدم العلة وعن ابي يوسف
انه يجب اذا كان له مال لانه يقتل في الجملة اذا كان له راي واما العبد والمكاتب والمدبر وام الولد فلانه بدل
عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا وعلى اعتبار الثاني لا يجب فلا يجب بالشك ولا تؤدى عنهم من الهم لانهم تحملوا
الزيادة بسببهم واما الفقير الذي لا يكتسب فمذهبنا خلافا للشافعي له اطلاق حديث معاذ ولنا ان عثمان لم يوظفها
يوظفها على فقير غير معتمل بمحضر من الصحابة رض فحل محل الاجماع ولان خراج الارض لا يوظف على ارض لا طاقة لها
فكذا هذا الخراج ومروية محمول على المعتمل قوله وتسقط الجزية بالموت والاسلام خلافا للشافعي فيهما له انها وجبت
بدلا عن عصمة دمه او عن سكناه في دارنا فقد استوفى المعوض فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الصلح عن
دم العمد فانه بدل عن العصمة وكما في الاجرة فانها بدل عن السكنى ولنا قوله عم لا جزية على مسلم فقد نفاها مطلقا
ويقتضي نفيها ابتداء وبقاء ولانها وجبت عقوبة على الكفر ولهذا سميت جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة
الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام
ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليه بنفسه بعد الاسلام والجواب ان العصمة تثبت بالادمية ولكن تعاطي
المتقي على الهدر زمان الكفر وبعد الاسلام ظهرت والذمي يسكن في دارنا ملك نفسه وبعقد الذمة صار من اهل الدار
فلا وجه لايجاب عوض العصمة والسكنى قوله وبتداخل بالتكرار يعني اذا مرت على الذمي سنون فانها تتداخل ولم تجب الا جزية واحدة
باعتبار السنة التي هو فيها وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي تجب الجزية باسرها لانه خراج الراس فيعتبر بخراج الارض ولا يتداخل
كخراج الارض ولانها عوض والاعواض اذا اجتمعت لا تتداخل كساير الاعواض التي تجب بعقد الذمة ولابي حنيفة انها وجبت
عقوبة على الاصرار على الكفر لما مر ولهذا لا يقبل منه لو بعث على يد نائبه في اصح الروايات بل يكلف ان ياتي به بنفسه فيعطي

بقتل في الجملة

الاجزية واحدة

قايما والقابض منه قاعد وفي رواية ماخذ بتلبيبه فيهزه هزا ويقول اعط الجزية يا ذمي فثبت انها عقوبة والعقوبات
اذا اجتمعت من جنس واحد تداخلت كالحدود ولا يرد ان كفارة الافطار تتداخل وان كانت عقوبات لان جهة العقوبة
فيها معتبرة حقا لله تعالى حتى تسقط بالشبهة فالجزية التي لا عبادة فيها بوجه وهي عقوبة محضة اولى ولانها وجبت
بدلا عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا كما ذكرنا وكل ذلك يسقط اذا اجتمعت اما باعتبار الاول فلان القتل انما
يستوفي لمحاربة قائمة في الحال لا لمحاربة مضت وانقضت واما باعتبار الثاني فلان النصرة تكون في المستقبل فاما في
الماضي فقد وقعت الغنية عنه وخراج الارض قيل على هذا الاختلاف وقيل لا تتداخل فيه اتفاقا لانه وجب مؤنة الارض
كالعشر والعشر لا يتداخل فكذا هذا قوله ولا يحدث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة
والمراد احداثها يقال كنيسة اليهود والنصارى لمتعبدهم وكذلك البيعة مطلق في الاصل وان غلب استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود
والبيعة لمتعبد النصارى ثم المناسبة في الجمع بين الخصاء والكنيسة في الحديث من حيث التضعيف فان في الخصاء نوع تضعيف
ليس في الفحل وكذلك بناء الكنيسة في دار الاسلام يورث الضعف في الاسلام اذ في الخصاء تغيير عما هو عليه اصل
الخلقة فكذلك في احداث الكنيسة تغيير عما هو عليه بناء دار الاسلام كذا في النهاية قوله ولهم اعادة المنهدم يعني
انه اذا انهدمت البيع والكنايس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة
الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها كالبيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه
تبع للسكنى وهذا في الامصار دون القرى لان الشعاير تقام في الامصار فلا يعارض
باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان الحديث لم يفصل بين القرى والامصار وفي القرى تقام
بعض الشعاير وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله لا يجتمع دينان في جزيرة العرب قوله ويميز الذمي
اي عن المسلمين في زيه ومركبه وسرجه وسلاحه فلا يركب خيلا ولا يعمل بسلاح ويظهر الكستيج ويركب على سرج كالاكاف ويميز نساؤهم
اي عن نساء المسلمين في الطرقات والحمام ويجعل على دورهم علامات كيلا يستغفر لهم واهانهم الله تعالى ووصفهم بالصغار وهو الذل
المشاهد ووصفنا بالعزة فلم يكن بد من اظهار اثار الذل عليهم صيانة لضعفاء المسلمين ولان المسلم مكرم والذمي مهان
فلا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق فلا بد من علامة فارقة بين الفريقين لئلا يعامل به ما يعامل بالمسلمين
والعلامة يجب ان تكون خيطا غليظا من الصوف يشده على وسطه ولا يكون من الابريسم لان ما نعتهم بنفي العلامة مقصودة ولا
العلامة في الزنار من الابريسم لانهم يتجملون به ولا يكون رقيقا بحيث لا يقع عليه البصر الا ان يدقق النظر ويجب ان يتميز نساؤهم
عن نساء المسلمين في الطرقات والحمامات بان تمشي نساؤهم في ناحية الطريق لا في وسطه ويجعل في الحمام ميزرهن خلاف ميزر
المسلمات وكذلك يجعل في دورهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة قال مشايخنا الاصح ان لا يتركوا يركبوا الخيل الا للضرورة
فاذا ركبوا بان استعان بهم الامام في المحاربة والذب عن المسلمين او ان يخرج الى الرستاق من لا يقدر على المشي او ان يذهب
المريض الى موضع يحتاج اليه فليمنعوا لو انهم يجامع المسلمين فان لزمت الضرورة امروا بان يخرجوا في سرج كهيئة الاكف الا برين
اي الركوب للضرورة على السروج مكروه مع اسلحتهم لانها محاسن محذورات لا من ظلامهم من مباشرة الجهاد والخروج وضعت
للجهاد فلا يمنع الكفار اولى ويمنعون عن لباس يختص به اهل العلم والزهد والشرف كالرداء والعمامة تشبيها لا لاهل ذلك الزي

عليها سائل

وتحقيرا

[illegible]

وتحقيرا لاهل قوله وينقض عهده ان غلبوا على موضع فحاربونا لانهم صاروا حربا علينا فيعرى
عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب فلا يبقى الذمة قوله وصار كالمرتد في الحكم بموته بلحاقه لانه التحق بالاموات
وكذا في حكم ما يحمله من ماله فان الذمي اذا نقض العهد ولحق بدار الحرب وفي يده مال ثم ظهر على دار الحرب يكون فيئا
كالمرتد اذا لحق بدار الحرب بماله ثم ظهر على الدار وماله فيء قوله لكن لو اسر ابن الذمي الذي نقض العهد ولحق بدار
الحرب يسترق والمرتد يقتل يعني اذا اصر على ارتداده وكذا يجوز وضع الجزية على ذمي نقض العهد ولحق بدار الحرب
بخلاف المرتد وهذا لان تقريره على كفره جائز وقتله غير لازم لانه لم يلتزم الاسلام انما التزم احكامه بالذمة فلا باس
بان يعود الى الذمة قوله لا اي لا ينقض عهده ان امتنع عن الجزية او زنى بمسلمة او قتله او سب النبي صلعم وقال
الشافعي سب النبي عليه الصلوة والسلام ينقض العهد لان عقد الذمة خلف عن الايمان في افادة الامان فما ينقض
الاصل الاقوى ينقض الخلف الادنى بالطريق الاولى ولنا ان ما ينتهي به القتال التزام الجزية وقبولها لا اداؤها
والالتزام باق فسقط القتال وسب النبي عليه الصلوة والسلام لا ينقض العهد بالطريق الاولى ولنا ان ما ينتهي به
القتال التزام الجزية وقبولها لا اداؤها والالتزام باق فسقط القتال وسب النبي عم كفر والكفر المقارن لا يمنع
عقد الذمة فالطاري كيف يرفعه مع ان المنع اسهل من الرفع قوله ويؤخذ من مال بالغ تغلبي وتغلبية ضعف زكوتنا
ومن مولاه الجزية والخراج كمولى القرشي واصل ذلك ان بني تغلب قوم من نصارى العرب وكان لهم شوكة وقوة فطالبهم
عمر رضي الله عنه بالجزية فابوا وخاف عمر رضي الله عنه ان يلحقوا بالروم فيصيروا عونا لهم وطلبوا ان يؤخذ منهم ما يؤخذ
من المسلمين فاتى عمر رضي الله عنه فوقع الصلح على ان يضاعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين من الصدقات بمحضر من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فحل محل الاجماع ثم اختلفوا في هذا الواجب فقال زفر ان هو جزية حتى
لا يؤخذ من نسائهم وصبيانهم لان الجزية كانت مستحقة عليهم بالكتاب فاذا صالحوا على اسم اخر لا يبطل
ما استحق عليهم ولهذا قال عمر رضي الله عنه هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا يصرف مصارف الجزية وقال اصحابنا
هو واجب بشرائط الزكوة في حق الماخوذ منهم وخراج في حق الاخذين لان الصلح وقع على تضعيف الزكوة
ومن قضية التضعيف ان يتم مواضع وجوب الصدقة ولا يتبدل الشرايط والاسباب فيجعل الواجب في حقهم
بشرايط الزكوة واسبابها والزكوة لا تجب على الصبيان والمجانين وتجب على النساء فكذا هو وخراج في حقنا
فيصرف مصارف الخراج وكيف يكون جزية ولا يراعى شرايطها من الاخذ بوصف الصغار وغيره والمسئلة الثانية
ان مولى التغلبي كمولى القرشي في الجزية وخراج الارض وقال زفر يضاعف عليه لقوله وان مولى القوم منهم ولهذا
حرم اداء الزكوة الى مولى الهاشمي ولنا ان هذا اي اخذ مضاعف الزكوة تخفيف لانه كان باختيارهم ورضاهم
والمولى لا يلحق بالاصل في حكم التخفيف ولهذا يوضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا فاذا لم يتعد التخفيف
الذي في الاسلام فلان لا يتعدى التخفيف الثابت للتغلبي اولى بل مولى التغلبي من التغلبي كمولى القرشي من القرشي
والقرشي اذا اعتق عبدا كافرا يؤخذ منه الجزية ولم يعتبر حاله بحال مولاه فكذا هذا والحديث مخصوص على عمومه

لا اداؤها

فوق العائد لا ينزل منزلة الكفارة وكذا قول الترمذي على ما بينا فيحمل على تحريم الصدقة لان الشيء متى
حرم روي انه عم قال ان الصدقة لا تحل لمحمد ولا لآل محمد وان مولى القوم منهم فالتحقت الشبهة بالحقيقة كرامة
وتنزيها لهم او لمن يصح بنسبته اليهم عن الاوساخ واما الا يحرم على مولى الغني لانه لا يوازيه في استحقاق الكرامات قوله ومصرف
الجزية والخراج ومال التغلبي وهديتهم للامام وما اخذ منهم بلا حرب مصالحنا كسد ثغر وبناء قنطرة وجسر وكفاية العلماء
والقضاة والعمال ورزق المقاتلة وذراريهم قوله للامام متعلق بقوله هديتهم اعلم ان ما جباه الامام من الجزية والخراج
ومن اموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب للامام وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال كالاراضي التي
اجلوا اهلها عنها يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطير والجسور والطرق على ما ذكر في الكفاية ان القنطرة
ما لا يرفع والجسر ما يرفع وكفاية القضاة والعلماء والعمال وارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال بيت المال وصل الى المسلمين
بغير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهولاء عملة المسلمين ونفقة ذراري المقاتلة على الآباء فلو لم يعطوا كفايتهم
لاحتاجوا الى الاكتساب لنفقة الذراري واشتغلوا عن القتال ولا خمس في ذلك لانه عم اخذ الجزية ولم يخمسها ولانه مال
اخذ بقوة المسلمين بلا قتال بخلاف الغنيمة لانها ماخوذة بالقهر والقتال واعتبر ان من الجزية بالغنيمة قوله ومن مات
في نصف السنة حرم من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا سمي عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت واهل
العطاء في زماننا القاضي والمفتي والمدرس والله اعلم باب المرتد من ارتد والعياذ بالله عرض عليه الاسلام وكشفت
شبهته فان استمهل حبس ثلثة ايام فان تاب والا قتل اي ان تاب فيها وان لم يتب قتل ومعنى فيها اي في المهلة المذكورة اخذ
نه اذا ارتد المسلم عن الاسلام نعوذ بالله عرض عليه الاسلام فان كانت له شبهة يستند اليها وجب كشفها عنه لتزاح علته وقيه
دفع الشر باحسن الامرين وعرض الاسلام والقتل والاسلام حسنا وقوله عرض عليه ليس بواجب على ما قالوا لانه بلغته الدعوة
ويحبس ثلثة ايام فان اسلم والا قتل وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام فان ابى قتل ووجه الجمع انه يستمهل
فيمهل ثلثة ايام لا يزيد عليها لانه لا يرتد الا لشبهة فامهل ليتبين الانتهاء عقد الاستمهال واذا لم يطلب التاجيل يقتله
من ساعته في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يستحب للامام ان يوجله طلب ذلك او لم يطلب وقال الشافعي يجب
على الامام ان يوجله ثلثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان الردة تكون عن شبهة ظاهرا فلا بد من امهال مدة يقدر
على ازالتها بالتامل والثلثة مدة ضربت لابلاء الاعذار كما في شرط الخيار ولنا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه ولانه كافر
حربي بلغته الدعوة فيقتل في الحال بلا امهال كالكافر الاصلي ولا يجوز تاخير ما وجب لمعنى لا امر موهوم في الاستقبال ولا فرق
بين الحر والعبد لاطلاق ما روينا قوله ومن اسلم بالتبري اي التوبة حاصلة بالتبري عن كل دين سوى الاسلام او عما انتقل اليه
اعلم ان كيفية التوبة ان ياتي بكلمة الشهادة ويتبرأ عن الاديان كلها سوى دين الاسلام لان تمام الاسلام من اليهودي بالتبري عن
اليهودية ومن النصراني بالتبري عن النصرانية ومن المرتد بالتبري عن كل ملة سوى الاسلام لانه ليس للمرتد ملة معينة وان
تبرأ عن الدين الذي انتقل اليه كفاه لحصول المقصود قوله وقتله قبل العرض ترك ندب بلا ضمان قوله وقتله مبتدا وترك ندب
خبره ~~بلا ضمان~~ نه اذا قتله قاتل قبل عرض الاسلام عليه كره ومعنى الكراهة هنا ترك المستحب لان في القتل تفويت العرض المستحب

تبرأه

ولا شيء

ولا شيء على القاتل لان الكفر مبيح للدم وقد وجد ولا يجب العرض بعد بلوغ الدعوة قوله ~~وقتله قبل العرض ترك ندب بلا~~
ضمان - ويزول ملكه عن ماله موقوفا اي الى ان يتبين حاله فان اسلم عاد اي ملكه عند ابي حنيفة وعندهما لا يزول ملكه لان
تاثير الردة في اباحة دمه لا في زوال ملكه كالمقضي عليه بالرجم والقود وهذا لانه مكلف محتاج فيبقى ملكه ما دام حيا وله
ان المالكية عبارة عن القدرة والاستيلاء وانما يكون ذلك باعتبار العصمة وقد زالت عصمة نفسه بالردة لانه
يصير بها حربيا حتى يقتل وكذا عصمة ماله لانها تابعة للنفس في العصمة ولانه هالك حكما فصار كالهالك حقيقة في زوال
ملكه ومالكيته فكذا هنا الا انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده لو توقف على طلبه فلم يتم سبب الزوال
فتوقفنا في امره فان اسلم جعل كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته استقر كفره فيعمل
السبب عمله وزال ملكه قوله وان مات او قتل او لحق بدارهم وحكم به اي بلحاقه عتق مدبره وام ولده وحل
دين عليه وكسب اسلامه لوارثه المسلم اعلم انه لا خلاف في هذه الاحكام فيما اذا مات المرتد او قتل واختلفوا
فيها فيما اذا لحق بدار الحرب مرتدا وحكم الحاكم باللحاق فقال اصحابنا يعتق مدبره وام ولده وحل ديونه
الذي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين كما اذا مات او قتل وقال الشافعي يبقى له محفوظا
موقوفا كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه باللحاق صار من اهل الحرب واهل
الحرب اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الاسلام من الامام كانقطاعها عن الموتى
فصار اللحاق كالموت الا انه لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضي به لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء
واذا تقرر موته ثبت الاحكام ~~الاحكام~~ المتعلقة به كما في الموت الحقيقي ثم اعتبار كونه وارثا
عند اللحاق عند محمد لانه هو السبب والقضاء لقطع الاحتمال وعند ابي يوسف وقت القضاء لانه يصير
ميتا بالقضاء قوله وكسب ردته فيء اي اذا مات المرتد او لحق بدار الحرب وحكم به انتقل ما اكتسبه في اسلامه
الى ورثته المسلمين وكان ما اكتسبه في حال ردته فيئا وهذا عند ابي حنيفة وقالا كلاهما لورثته المسلمين
وقال الشافعي كلاهما فيء فيما اذا مات او قتل لانه مات كافرا وقال عم لا يرث المسلم الكافر ولانه لا يرث
احدا فلا يرثه احد كالرقيق ولان اتحاد الملة سبب التوريث واختلافها سبب الحرمان ولا يوجد
موافقة في الملة بينه وبين ذمي واذا ٧ التوريث عن ماله وهو مال حربي لا امان له فيكون فيئا في المسلمين
فيوضع في بيت المال ولهما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق لما ذكرنا انه مكلف محتاج فيبقى ملكه ما دام
حيا فينتقل بموته الى ورثته ويستند التوريث الى ما قبل ردته اذ الردة سبب الموت فيكون توريث
المسلم من المسلم ويمكن الاستناد لكسب الردة الى ما قبل الردة نظرا الى سبب الكسب وهو نفسه فجعل كان الكسب
موجود ولابي حنيفة انه يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة ولا يمكن الاستناد في كسب
الردة لعدمه قبلها ومن شرط الاستناد وجود الكسب قبل الردة ولو ثبت في كسب الردة حكم التوريث
لثبت مقصورا على الحال وهو كافر عند الاكتساب والمسلم لا يرث الكافر ثم انما يرثه من كان وارثا له حالة

بنغ

انتفى ٧

الردة ويبقى وارثاً الى وقت موته حتى لو حدث وارث بعد الردة لا يرثه لما اذا اسلم بعض قرابته بعد ردته او ولد له من علوق حادث بعد ردته في رواية عن ابي حنيفة اعتباراً للاستناد وعنه انه يرثه من كان وارثاً له عند الردة ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعنه انه يعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض فانه يجعل كالموجود عند ابتداء العقد فيكون له حصة من الثمن **قوله** ويقضى دين كل حال من كسب تلك الحال اي يقضي ديونه التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون مما اكتسبه في حال ردته وهذه رواية عن ابي حنيفة لان كل حالة تخالف الحالة الاخرى فيتعلق دين كل حالة بكسب موجود في تلك الحالة وعنه انه يبداء بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضى من كسب الردة لان كسب الاسلام موروث لانه ملكه وكسب الردة فيء لانه ليس بمملوك له والدين يتعلق بالمال الموروث الا انه اذا تعذر قضاؤه منه يقضى من غيره كذلك كمن مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه كذا هنا وعنه على عكسه بان يبدا في قضاء الدين بكسب الردة فان لم يف فمن كسب الاسلام لان كسب الاسلام حق الورثة لزوال ملكه بنفس الردة اذا استقر الزوال بالموت وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه احق الا انه اذا لم يف به فيقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه على حق الورثة وقال ابو يوسف ومحمد يقضى دينه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجري الارث فيهما **قوله** ويبطل نكاحه وذبيحته وتوقف مفاوضته وبيعه وشراؤه وهبته واجارته وتدبيره وكتابته ووصيته ان اسلم نفذ وان مات او قتل او لحق وحكم به بطل اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام منها ما هو باطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانهما يعتمدان قيام الملة والمرتد لا ملة له فانه قد ترك ما عليه وهو غير مقر على ما انتقل اليه ومنها ما هو نافذ اجماعاً كالطلاق والاستيلاد لان الطلاق لا يتوقف على تمام الولاية فان العبد يطلق امراته مع عدم تمام الولاية وصورته فيما اذا ارتدا معاً ،، والاستيلاد لا يتوقف على حقيقة الملك لان للاب استيلاد جارية ابنه مع عدم ملكه لها ومنها ما هو موقوف بالاتفاق كشركة المفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد فان اسلم نفذت المفاوضة وان مات او قتل او قضى بلحاقه بطلت المفاوضة اتفاقاً ولكن يصير عناناً عندهما وعند ابي حنيفة يبطل اصلاً لان في العنان وكالة وهي موقوفة ومنها ما وقع الخلاف في توقفه ونفوذه كالبيع والشراء والهبة والاجارة والتدبير والكتابة والوصية فعند ابي حنيفة هذه التصرفات موقوفة فان اسلم صحت وان مات او قتل على الردة او لحق بدار الحرب بطلت وعندهما تنفذ هذه التصرفات مطلقا عاد الى الاسلام او لم يعد لهما ان صحة التصرف يعتمد قيام الاهلية والنفاذ يعتمد الملك واهليته لا تنعدم لكونه مكلفا والملك ايضا قائم لقيامه قبل موته على ما مر ولهذا لو ولد له ولد لدون ستة اشهر من امراة له مسلمة يرثه ذلك الولد ولو مات ولده بعد الردة لا يرثه وصحة التصرف بناء عليهما الا ان عند ابي يوسف يصح تصرفاته كما يصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام

اذ الشبهة

تبرعاً

اذ الشبهة تندرئ فلا تقتل فصار كالمرتدة وعند محمد يصح كما يصح من المريض لان الردة يفضي الى القتل غالباً لعدم ترك ما انتقل اليه ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما مر فيتوقف الملك فصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيوخذ ويقهر فان تصرفاته موقوفة لتوقف حاله فكذا المرتد واستحقاق القتل هنا لبطلان سبب العصمة في الفصلين اعني في المرتد والحربي الداخل بغير امان فاوجب ذلك خللا في الاهلية وهذا بخلاف الزاني والقاتل عمداً لان استحقاق القتل فيهما لجزاء الجناية والجزاء يعتمد الاهلية كافرين او بخلاف المرتدة فانها ليست حربية ولهذا لا تقتل **قوله** فان جاء مسلماً قبل حكم به فكانه لم يرتد وان جاء بعده وماله مع ورثته اخذه يعني اذا عاد مسلما قبل القضاء جعل الارتداد كان لم يكن كالعبد المبيع اذا ابق قبل القبض ثم عاد من اباقه قبل القضاء بفسخ البيع جعل كانه لم يابق حتى يبقى البيع على حاله كذا هنا وان عاد المرتد الى دار الاسلام مسلما بعد الحكم بلحاقه فما وجده في يد وارثه من ماله بعينه اخذه لان الوارث انما يخلفه فيه بعد انعقاد الموروث واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم عليه بما اخرج من ملك الوارث وبخلاف اعتاق امهات الاولاد والمدبرين لان القاضي حكم بعتقهم لا بوجود الموت حكما والحكم بعد وقوعه لا ينفسخ فصار كالموت حقيقة ثم احياه الله تعالى **قوله** ولا تقتل مرتدة وتحبس حتى تسلم وقال الشافعي تقتل لقوله عم من بدل دينه فاقتلوه ومن يتناول الرجال والنساء ولقوله تعالى من يعد منكم الخ وليحجه ولان ردة الرجل مبيحة للقتل لتغلظ الجناية اذ الانكار بعد الاقرار اغلظ من الاصرار في الابتداء على الانكار وردة المراة تشاركها فيها كما في موجبها ولنا ان النبي عم نهى عن قتل النساء ولم يفصل بين المرتدة والكافرة الاصلية ولان الاصل في اجزية الجنايات ان يتاخر الى دار الجزاء اذ تعجيلها يخل في الابتلاء وما عجل في الدنيا سياسات شرعت لمصالح يعود الينا كالقصاص وحد القذف والزنا والسرقة والشرب لصيانة النفوس والاعراض والانساب والاموال والعقول وانما عدل عنه في الرجل لدفع شر ناجز وهو الحراب وهو معدوم في المراة اذ بنيتها لا يصلح للحراب فلا يتعدى الكفر الاصلي والطارئ وانما تحبس عندنا وتجبر على الاسلام بالحبس لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المراة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها على مولاها اما الجبر فلما ذكرنا ومن المولى لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل على الاسلام **قوله** وصح تصرفها او كسبها لورثتها لانها لا تقتل فكان ملكها باقيا عليها وصحة التصرف والارث بناء **قوله** فان ولدت امته فادعاه فهو ابنه حر او يرثه في المسلمة مطلقا ان مات او لحق بدار الحرب وكذا في النصرانية الا اذا جاءت به لاكثر من نصف حول منذ ارتد قوله حرا منصوب على الحال من الابن والحال فيه معنى ما فيه من معنى الفعل لان من لوازمها الاشارة وقوله مطلقا اي سواء كان بين الارتداد والولادة اقل من ستة اشهر او اكثر اعلم ان المرتد اذا وطئ جارية كانت له في حال الاسلام فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ ارتد فادعاه فهي ام ولده والولد حر وهو ابنه ويرثه مسلمة كانت الجارية او نصرانية اما صحة الاستيلاد فلما ذكرنا انه لا يفتقر الى حقيقة الملك واما الارث لانا تيقنا بوجوده في البطن قبل الردة فيكون تبعاً

بخلاف

وتوقف التصرفات بناء على توقف الملك

بلحاقه فكانه لم يزل مسلماً لان اللحوق في احتمال العود لم يستقر فاذا عاد قبل القضاء

للاب فيما اذا كانت الجارية نصرانية كما مات على الردة او لحق بدار الحرب ولو كانت الجارية الامة نصرانية وان
جاءت به لستة اشهر او اكثر منذ ارتد يرثه فيما اذا كانت الجارية مسلمة كان مات على الردة او لحق بدار الحرب وان كانت
الجارية نصرانية لم يرثه الابن لان الام اذا كانت مسلمة كان الولد مسلما تبعا لها لانها خيرهما دينا والمسلم يرث المرتد اما
اذا كانت نصرانية كان الولد تبعا له لقربه الى الاسلام للجبر عليه فصار في حكم المرتد والمرتد لا يرث المرتد قوله وان لحق
بماله فظهر عليه فهو فيء فان رجع فلحق بماله فظهر عليه فهو لوارثه قبل قسمته يعني اذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم
ظهر على ذلك المال فهو فيء فان لحق بدار الحرب بلا مال وحكم القاضي به ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر
فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة بين الغانمين رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث لانه
باللحوق صار حربيا فبطلت عصمة نفسه وماله فيكون فيئا والثاني انتقل الى ورثته بقضاء القاضي بلحاقه فكان
الوارث مالكا قديما واما قبل القضاء فكذلك في رواية يكون فيئا لان بمجرد اللحوق لا يصير المال ملكا للورثة ووجه
الاول ان القضاء شرط ليترجح جانب عدم الرجوع الى دار فيتقرر موته من حين اللحوق بدار الحرب فيصير ماله ٢ ولما خرج الى البناء خبرا او رجع بماله لحد انه لا يريد العود الى دارنا فيتقرر موته ٢
لورثته من ذلك الوقت وانما اخذ المرتد مال الورثة فلهذا يرد عليهم قوله فان قضى بعبده لابنه فكاتبه فجاء
مسلما فبدلها والولاء للاب العبد مضاف الى المرتد وهي صفة للمرتد ولابنه متعلق بقوله قضى يعني اذا لحق المرتد
بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه فكاتبه ثم جاء المرتد مسلما فالكتابة على حالها وبدل الكتابة والولاء للمرتد الذي
اسلم انه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ وهو قضاء القاضي باللحوق فجعلنا الوارث الذي يكون خلفه
كالوكيل من جهته وحقوق العقد ترجع فيه الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه قوله ومن قتله مرتد خطاء فلحق او قتل
فديته في كسب الاسلام يعني اذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام
خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فتكون
في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب في الاسلام
لنفوذ تصرفه دون المكتسب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده قوله ومن قطع يده عمدا فارتد ٧ والثاني فيء
والعياذ بالله ومات منه او لحق فجاء مسلما فمات ضمن القاطع نصف الدية في ماله لوارثه وان اسلم هنا فمات ضمن كلها
يعني اذا قطعت احدى يدي المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك القطع او لحق ثم جاء مسلما فمات من ذلك
فعلى القاطع نصف الدية في ماله للورثة اما الاول فلان السراية حلت محلا غير معصوم فصارت هدرا فينتصف دية اليد دون
النفس بخلاف ما اذا قطعت يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك فانه لا يضمن ولا يعتبر حال السراية لان الجناية متى صارت
هدرا لم يلحقها الاهدار فاما اذا اعتبرت فيحتمل الاهدار بالابراء فكذا بالردة واما الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه
اذا قضي بلحوقه بلحاقه فلانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم
الجناية الاولى واذا قطعت يد المسلم ثم ارتد ولم يلحق بدار الحرب ثم اسلم هنا ثم مات من القطع فعليه الدية كاملة
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر عليه نصف الدية وهذا قياس لان اعتراض الردة اهدار السراية فلا

فلا ينقلب

فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطعت يد مرتد فاسلم ولهما ان الجناية وقعت على محل معصوم وتمت في محل معصوم
فوجب كل الدية كما اذا لم يتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر بقيام العصمة في حال بقاء الجناية وانما المعتبر قيامها حال انعقاد
السبب وفي حال ثبوت الحكم وحالة البقاء بمعزل عن ذلك كله فصار كقيام الملك في حال بقاء اليمين قوله ومكاتب ارتد فلحق واخذ
بماله فقتل فبدلها لسيده وما بقي لوارثه يعني واذا ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا فاخذ بماله وابى ان يسلم
فقتل فانه يوفي مولاه بدل الكتابة وما بقي فلورثته وهذا الحكم على اصلهما لان كسب الردة عندهما يكون ملكا للمرتد
اذا كان حرا كالكسب في الاسلام فكذا اذا كان مكاتبا واما عند ابي حنيفة فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة والكتابة لا تتوقف
بالردة فكذا اكسابه الا يرى انه لا يتوقف تصرفه بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى وهو الردة بالطريق الاولى لان
بعض تصرفات المرتد نافذة بالاجماع وعندهما عامة تصرفاته نافذة كالبيع والشراء وغيرهما قوله زوجان ارتدا فلحقا فولدت
ثم الولد فظهر عليهم فالولدان فيء والاول يجبر على الاسلام لا ولده يعني اذا ارتد الرجل وامرأته والعياذ بالله ولحقا
بدار الحرب فحبلت المرأة في دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدهما ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فيء لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها
ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد على الاسلام لان الاولاد يتبعون الاباء في الدين والاحفاد لا يتبعون
الاجداد فيه لقوله عم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه انما يتبعانه في التهود والتنصر والاتباع
على منافاة الدليل واكثر ما جعل في الاباء والامهات تطابق من عداهم على ما يقتضيه الدليل ولانه لو جاز استتباع الاحفاد
الاجداد لما جاز ضرب الجزية على كافر ما لانهم يجبرون على الاسلام لانهم يرتدون اذ هم اولاد ادم وحواء عليهما السلام واذا لم يكن كذلك
كان الولد مرتدا تبعا لابويه ولا يجوز ان يكون الحافد مرتدا تبعا لجده والمرتد يجبر على الاسلام وغيره لا يجبر ولا يجوز ان يصير الحافد
مرتدا تبعا لابيه لان اباه كان مرتدا تبعا لابيه حكما وضرورة لا حقيقة ولهذا يجبر على الاسلام بالحبس ان كان بالغا لا بالقتل لان ارتداده
لم يكن عن اعتقاد بل بطريق الاتباع فلا يستوجب القتل وما ثبت ضرورة يكون عدما فيما وراء الضرورة ولا ضرورة في ولد
الولد فلا يظهر ردة الولد في حقه فلا يجعل مرتدا تبعا له وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجبر تبعا لجده وبهذا الخلاف بناء على ان
في الجبر على الاسلام فكان كحقيقة الاسلام والولد يتبع الاب في حقيقة الاسلام ولا يتبع الجد في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن
عن ابي حنيفة يتبعه لهذا كذلك قوله وصح ارتداد صبي يعقل واسلامه فيجبر عليه ولا يقتل اي اعلم ان ارتداد الصبي
الذي يعقل اي يعرف ان الاسلام سبب النجاة ويميز الخبيث من الطيب والحلو من المر ارتداد عند ابي حنيفة ومحمد فيجبر على
الاسلام ولا يقتل وان ادرك كافرا واسلامه اسلام لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف ارتداده ليس بارتداد واسلامه
اسلام وقال زفر والشافعي اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد لهما انه في الاسلام تبع لابويه ولانه دليل عجزه وامارة
كونه موليا عليه فلا يجعل فيه اصلا كالتصرف بالقدرة والولاية دفعا للمنافاة ظاهرا ولانه يلزمه بالاسلام احكام يشوبها ٧ اسلم ٢
المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رضي الله عنه اسلم صبيا وصحح النبي عم اسلامه وافتخاره بذلك مشهور قال سبقتكم الى الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلمي ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهو التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على الاعتقاد على
المعروف والحقائق لا ترد بعد وجودها وما يتعلق بها من الاسلام من الجزاءات الابدية والسعادات الدائمة التي من اجل

المنافع التي يتفقى عليها عمرها من المنافع حاصلة فلا يبال بشائبة ضرر يسير عاجل يمكن استدراكه ولهم في الردة انها مضرة
محضة فلا يحكم بصحتها بخلاف الاسلام عند ابي يوسف لانه تعلق بها على المنافع على ما مر ولابي حنيفة ومحمد انها وجدت حقيقة فلا يمكن
ردها كما قلنا في الاسلام الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان
ترحما عليهم وانما قيد الصبي بالعاقل لان غير العاقل ليس له قصد صحيح وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

باب البغاة

قوم مسلمون خرجوا عن طاعة الامام دعاهم الى العود وكشف شبهتهم يعني اذا غلب جمع من المسلمين على بلد وخرجوا عن طاعة
الامام دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف شبهتهم التي اعتذروا بها في خروجهم عن طاعته فان عليا رضي الله عنه فعل كذلك باهل
حروراء قرية من قرى الكوفة كان فيها اول تحكم الخوارج واجتماعهم قبل ان يقاتلهم ولان الدعوة والكشف اهون الامرين ولعل
الشر يندفع به فيبدأ به اولا ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤه فان بدؤه قاتلهم حتى يفرق جمعهم هكذا ذكر القدوري وذكر الامام
المعروف بخواهر زاده ان عندنا يجوز ان يبدأ بقتالهم اذا تعسكروا واجتمعوا واختار المصنف هذا القول حيث قال
فان تحيزوا اي اتخذوا حيزا اي مكانا مجتمعين حل لنا قتالهم بداءة وقال الشافعي لا يجوز قتالهم حتى يبدؤوا بالقتل حقيقة لانه
لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر فان نفس الكفر مبيح لدمه عنده ولنا ان الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع
عن منعة وانما ادير الحكم على الدليل دون حقيقة القتال لان الامام لو انتظر القتال حقيقة فربما لا يمكنه الدفع فكان ادارة
الحكم على الدليل اولى دفعا لشرهم قوله ويجهز على جريحهم اي يسرع على اهلاكه فيقتلهم ويتبع موليهم فيقتلهم ان لهم فئة
اي ان كان لهم فئة دفعا لشرهم كيلا يلتحق المولي والجريح بالفئة قوله ومن لا فلا اي ومن لا فئة لهم لا يجهز على جريحهم حال كونه
جريحا ولا يتبع حال كونه موليا لاندفاع شره بدون ذلك وقال الشافعي لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه
لم يبق قتلهم دفعا لشرهم وجوابه ما ذكرنا ان المعتبر دليله لا حقيقته قوله ولا تسبى ذريتهم وتحبس مالهم الى ان يتوبوا
لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل وهو وقعة عائشة بالبصرة مع علي رضي الله عنها سميت بذلك لانها كانت على جمل ولا يقتل
اسير ولا يكشف ستر ولا تسبى نساؤهم ولا يؤخذ مال وكفى به قدوة ومعنى لا يقتل اسير اي اذا لم يكن له فئة فان
كانت لهم فئة يقتل الامام الاسير وان شاء حبسه دفعا للشر بقدر الامكان ولانهم مسلمون والاسلام يعصم
النفس والمال وتحبس الامام اموالهم فلا يردها عليهم ولا يقسمها حتى يتوبوا فيردها عليهم اما عدم القسمة فلما بينا انفا
واما الحبس فلدفع شرهم بكسر شوكتهم ولهذا يحبسها عنهم وان كان لا يحتاج اليها الا انه يبيع الكراع لان حبس الثمن
انظر وايسر واما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فيها قوله ويستعمل سلاحهم وخيلهم عند الحاجة
اي لا بأس بان يقاتل المسلمون بسلاح البغاة ان احتاجوا اليه وقال الشافعي لا يجوز والكراع على هذا الخلاف له انه مال
مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رضي الله عنه قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة
لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع
الاعلى قوله ولا يجب شيء بقتل باغ مثله ان ظهر عليهم يعني اذا قتل رجل رجلا وهما من عسكر اهل البغي ثم ظهر عليهم فليس عليه
شيء لانه لا ولاية للامام العادل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب قوله وان غلبوا على مصر فقتل من اهله

آخر منه

آخر منه فظهر عليهم قتل به قوله آخر بالنصب يعني اذا غلب اهل البغي على مصر فقتل ~~من اهله آخر فظهر عليهم~~ رجل من
اهل المصر رجلا آخر ~~فظهر عليهم~~ من اهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر قتل به تأويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل
ذلك وفي ذلك لم ينقطع ولاية الامام فيجب القصاص فاما اذا اجري فيه حكم اهل البغي فقد انقطعت ولاية اهل العدل فعند ذلك
فلا يجب شيء وان ظهر على ذلك المصر قوله وباغ قتل عادلا لا مدعيا حقيته يوجبه كعكسه فان اقر انه على الباطل اي باغ
اذا قتل عادلا وقال كنت على حق وانا الآن على حق ورثه كما اذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قال الباغي
قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعي
والاصل ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لم يضمن ولم يأثم لانه مأمور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل
العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم لانه اتلاف عن تأويل فاسد وهو ملحق بالصحيح عند انضمام المنعة في حق دفع الضمان
كما في منعة اهل الحرب وتأويلهم وهذا لان الاحكام لا بد فيها من الالزام او الالتزام لا اعتقاد الاباحة عن تأويل ولا الزام
لعدم الولاية لوجود المنعة الدافعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التأويل ثبت الالتزام اعتقادا وهذا بخلاف
الاثم لانه منعة في حق الشارع اذا عرفت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق فلم يمنع الارث ولابي يوسف في قتل الباغي العادل
ان التأويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة هنا الى استحقاق الارث ولهما ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ
القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاؤه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد التأويل الدافع
للضمان فيجب الضمان قوله وبيع السلاح من رجل يعلم انه من اهل الفتنة كره والا فلا اعلم ان بيع السلاح مكروه من اهل الفتنة
وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
ولا بأس ببيعه بالكوفة ممن لم يدر انه من اهل الفتنة لان المصر اذا غلب فيه الصلاح كان الامر محمولا على الصلاح دون الفتنة
وهذا في نفس السلاح فاما ما لا يقاتل به الا بصنعة كالحديد فلا بأس به الا يرى انا كرهنا المعازف ولم نكره بيع الخشب والجابع
الخشب والعنب

كتاب اللقيط

اللقيط هو المنبوذ فعيل بمعنى مفعول سمي به باعتبار ما يؤول اليه وهو انه
يلقط مأخوذ من لقطه او التقطه اذا اخذه من الارض او من الالتقاط بمعنى العثور على الشيء بغتة كقول الراجز ومنهل وردته التقاطا
اي وردته من غير طلب وقصد وكذلك المنبوذ يهجم عليه من غير طلب ولا قصد واللقيط في الشريعة اسم لحي مولود طرحه اهله خوفا من
العيلة او فرارا من تهمة الزنا مضيعه آثم ومحرزه غانم لما في احرازه من احياء النفس فانه على شرف الهلاك واحياء الحي
بدفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا قوله رفعه ان رفع اللقيط احب فان خيف هلاكه
يجب كاللقطة اعلم ان التقاطه مندوب اليه ان لم يغلب على ظنه انه يضيع ويهلك ان لم يأخذه بان كان في مفازة او مسبعة
فالتقاطه واجب دفعا للهلاك عنه كما ان اخذ اللقطة مندوب اليه عند عامة العلماء وهو واجب اذا خاف الضياع عليها صونا
لاموال الناس عن الضياع وما قال بعض اصحابنا اذا خاف على نفسه الطمع فيها فالافضل الترك صيانة لنفسه عن الوقوع في المحرم قوله
وهو حر الا بحجة رقه اعلم ان اللقيط حر في جميع احكامه حتى ان قاذفه يحد وقاذف امه لا يحد كذا في شرح الطحاوي لان الاصل في
بني آدم انما هو الحرية وكذلك الدار دار الاحرار ولان الحكم للغالب الا ان يقيم البينة انه عبده فحينئذ يقضى له بان
اللقيط عبده لانه اثبت دعواه بالحجة وثبوت حريته كان باعتبار الظاهر والظاهر لا يعارض البينة قوله ونفقته

وجنايته في بيت المال وإرثه له أما النفقة فلما كانت في بيت المال لأنه عاجز عن التحصيل بالكسب وهو فقير ولا
قرابة فأشبه المقعد الذي لا مال له ولا قرابة وهو مروي عن علي وعمر رضي الله عنهما وأما الإرث فلما كان لبيت
المال لأن نفقته كانت عليه فيكون إرثه له إذ الخراج بالضمان ولهذا كان عقل جنايته على بيت المال قوله ولا
يؤخذ من آخذه يعني إذا التقطه رجل لم يكن لغيره أن يأخذه منه لأن يده عليه أسبق وقد ثبت له حق
الحفظ بالسبق فلا يتمكن غيره من إبطاله بغير حق قوله ونسبه ممن ادعاه يعني إذا ادعى مدع أنه ابنه
ثبت نسبه منه استحسانا إذا لم يدع الملتقط نسبه والقياس أن لا يثبت نسبه منه لأن قصده بهذه الدعوة
أخذه من الملتقط وحق الحفظ ثبت له على وجه ليس لغيره أن يأخذه منه فلا يقبل دعواه في إبطال الحق
الثابت له وجه الاستحسان أن ذلك إقرار للصبي بما ينفعه لأن النسب مما يتشرف به ويعير بعدمه من حيث
ثبوت النسب يكون أحق بحفظ ولده من الأجنبي ويجوز أن يثبت الشيء ضمنا ولا يثبت قصدا كما يثبت الإرث
بشهادة القابلة على الولادة حكما وإن لم يثبت المال بشهادتها قصدا وقيل يصح ثبوت النسب وحده دون
إبطال يد الملتقط ولو ادعى الملتقط نسبه بعد ما قال إنه لقيط قيل يصح قياسا واستحسانا لأنه ادعى شيئا
هو في يده ولا منازع له ولا إبطال يد واحد والأصح على القياس والاستحسان إلا أن هذا قياس آخر سوى الأول وجه
القياس أنه متناقض في كلامه لأنه زعم أنه لقيط في يده وابنه لا يكون لقيطا في يده وجه الاستحسان أنه يلتزم
حفظه ونفقته بهذا الإقرار وهذا الالتزام تصرف منه على نفسه له بحق الولاية والتناقض لا يمنع دعوى النسب
كما إذا أكذب الملاعن نفسه وهذا لأن سببه خفي فربما يشتبه عليه الأمر في الابتداء فيظن أنه لقيط
ثم يظهر أنه ولده قوله ولو رجلين أي ولو كان من ادعاه رجلين يعني إذا ادعاه اثنان فهو ابنهما لأنهما
استويا في السبب وهو الدعوة وقال الشافعي يعتبر قول القائف وقد تمسك في ذلك بحديث رواه فيه والصحابة
رووا في ذلك أثرا عن عمر رضي الله عنه أنه قال إنه ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما قوله أو من يصف منهما
علامة به أي وثبت نسبه ممن يصف من الرجلين اللذين ادعيا علامة في جسده لشهادة الظاهر له حيث وافق
العلامة دعواه وكذا لو سبقت دعوة أحدهما فهو ابنه لثبوت حقه في وقت لا منازع له إلا إذا أقام الآخر البينة
لترجح دعواه بالبينة قوله أو عبدا معطوف على قوله رجلين أي وثبت نسبه ممن ادعاه ولو عبدا يعني إذا ادعى عبد
أن اللقيط ابنه ثبت نسبه منه لأنه ينفعه وكان حرا لأن المملوك قد تلد له الحرة فلا تبطل الحرية الظاهرة
بالشك أو ذميا أي ولو كان ذميا وكان اللقيط مسلما إن لم يكن في مقرهم أي مقر الذميين وذميا إن كان فيه
اعلم أن اللقيط إذا وجد في مصر من أمصار المسلمين أو في قرية من قراهم فادعى ذمي أنه ابنه ثبت نسبه
منه وكان مسلما وهذا استحسان والقياس أن لا يلحق لأنه حكم له بالحرية والإسلام فلو جعلنا ابنا للكافر بدعوته
لكان تبعا له في الدين فكان حكما بإبطال الإسلام وجه الاستحسان أن موجب كلامه شيئان أحدهما ثبوت نسبه منه وذا
ينفعه والآخر كفره وذا يضره فصحت دعوته فيما ينفعه لا فيما يضره وليس من ضرورة رد قوله في أحد الحكمين الآخر

الحكم

الحكم الآخر لأن النسب ينفك عن الدين فإن ولد الكافر من امرأة مسلمة ثابت النسب منه وهو مسلم وإن وجد في قرية من
قرى أهل الذمة أو بيعة أو كنيسة كان ذميا إن كان الواجد ذميا رواية واحدة وإن كان الواجد مسلما في هذا
المكان أو ذميا في مكان المسلمين ففي رواية يعتبر المكان في الفصلين لأنه أسبق إليه من يد الواجد وعند التعارض
يترجح السابق والظاهر يؤيده فإن المسلمين لا يضعون أولادهم في البيعة وأهل الذمة لا يضعون أولادهم في مساجد
وفي رواية يعتبر الواجد في الفصلين لأن تبعية المكان إنما تعتبر عند عدم يد معتبرة الا ترى أن من سبي وهو مع أحد
أبويه لا يحكم بإسلامه باعتبار الدار فكذا ههنا يد الواجد لا يعتبر المكان لأنه كالأب في حق اللقيط لقيامه بتربيته
وفي رواية أيهما كان موجبا للإسلام يعتبر ذلك لأن الإسلام يعلو ولا يعلى كالمولود بين مسلم وكافر وفي رواية
يحكم بزيه وعلامته كما إذا اختلط موتانا بموتى الكفار يعتبر الزي والعلامة للفصل قوله وما شد عليه له صرف
إليه بأمر قاض وقيل بدونه يعني إذا وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له لأنه في يده وهو من أهل الملك
لكونه حرا فيكون ما في يده له لظاهر يده وكذا إذا كان مشدودا على دابة هو عليها بشهادة الظاهر ويصرفه
الواجد إليه بأمر القاضي عند البعض لأنه مال ضائع لا يعرف له مالك وللقاضي ولاية صرف مثله إليه فكذا الغير بأمره
وقيل يصرف إليه بغير أمر القاضي لأنه مال اللقيط ظاهرا ومن شد عليه فإنما شده لأن يكون للقيط وله ولاية
الإنفاق وشراء ما لا بد منه كالطعام والكسوة لأنه من الإنفاق قوله وللملتقط قبض هبته وتسليمه في حرفة
يعني يجوز للملتقط أن يقبض للقيط الهبة لأنه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه إذا كان عاقلا ويملكه الأم
ووصيها وكذا يصح تسليمه في حرفة لأنه نافع له مطلقا لأنه لما كان مشغولا بعمل قل ما يشتغل بالفساد قوله
لا إنكاحه وتصرف في ماله أما التزويج فلأنه يعتمد الولاية إما بالقرابة أو بالملك أو بالسلطنة ولم يوجد أحد منها
وأما التصرف في المال فإنما شرع للتثمير وذلك يعتمد وجود الرأي الكامل والشفقة الكاملة والرأي وإن وجد
في الملتقط فلا توجد كمال الشفقة كما توجد الشفقة الكاملة في الأم فلا يوجد في حقها كمال الرأي فاعتبر الملتقط
بها في المنع من التصرف قوله ولا إجارته في الأصح وفي مختصر الكرخي له أن يؤجره لأنه يعود إلى تثقيفه وحفظه عن الآفات
وجه ما ذكر في الكتاب وهو الأصح أنه لا يملك إتلاف منافعه فصار كالعم بخلاف الأم لأنها تملك إتلاف منافعه بلا عوض
بالاستخدام فبعوض بالإجارة أولى ولا كذلك الملتقط والعم

كتاب اللقطة

هي مال يوجد في الطريق ولا يعرف
له مالك بعينه سميت بها لأنها تلقط غالبا قوله هي أمانة إن أشهد على أخذه ليرده على ربه اعلم أن اللقطة أمانة إذا
أشهد الملتقط أنه يأخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لأن الأخذ على هذا الوجه مأذون فيه شرعا بل هو الأفضل
عند عامة العلماء وهو الواجب إذا خاف الضياع على ما قالوا وإذا كان كذلك لا يكون مضمونا عليه وكذلك إذا تصادقا
أنه أخذها للمالك لأن تصادقهما حجة في حقهما كالبينة ولو أقر أنه أخذه لنفسه يضمن بالإجماع لأنه أخذ مال غيره بغير إذنه
وبغير إذن الشرع فكان متعديا في هذا الأخذ فيضمن كالغاصب قوله وإلا ضمن إن جحد المالك أخذه للرد أي لم يشهد
أنه أخذه للرد ضمن يعني إن لم يشهد الشهود عليه عند الالتقاط وادعى أنه أخذها للرد وادعى صاحبها أنه أخذه

لنفسه فالقول لمالكها والملتقط ضامن عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله مع يمينه لان الظاهر
شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه
وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف
عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم
جنس يتناول الواحد والاكثر قوله وعرفت في مكان وجدت وفي المجامع مدة لا يطلب بعدها في الصحيح اخذت
من الحل او الحرم وما لا يبقى الى ان يخاف فساده ان عرف ما لا يبقى كالاطعمة المعدة للاكل وبعض الثمار قوله
لا يطلب بعدها صورة مدة اعلم ان اللقطة قليلة كانت او كثيرة يجب تعريفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد
ذلك وما روى محمد عن ابي حنيفة رح انها ان كانت عشرة دراهم فصاعدا عرفها حولا لان هذا مال له خطر يتعلق القطع بسرقته
ويتملك به ما له خطر شرعا وهو البضع والتعريف لابلاء العذر والحول حسن لذلك قال الشاعر من يبك حولا كاملا فقد اعتذر
وان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما فليس بتقدير لازم لان نصب المقادير لا يكون بالرأي ولكنا نعلم ان التعريف
بناء على طلب صاحبها ولا طريق له الى معرفة مدة طلبه حقيقة فيبتني على غالب رأيه فيعرفها الى ان يغلب على رأيه ان
صاحبها لا يطلبها بعد ذلك وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى عرفها حتى اذا خاف ان يفسد تصدق بها لانها لو لم يتصدق بها ضاعت
لا الى عوض ولو تصدق يحصل له عوض آجل وهو الثواب او عاجل وهو الضمان وينبغي ان يعرفها في الموضع الذي اصابها
وفي المجامع للناس فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها وان كانت اللقطة شيئا يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان
الانتفاع يكون القاؤه اباحة حتى جاز الانتفاع بها من غير تعريف ولكنه يبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح وفي المبسوط وان
وجدها مجتمعة لم يحل له الانتفاع بها لان الظاهر ان مالكها ما القاها بعد جمعها ولكن سقطت منه ثم اعلم ان لقطة الحل والحرم
سواء عندنا وقال الشافعي لا تعرف لقطة الحرم الى ان يجيء صاحبها لقوله عم في وصف الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها اي
لطالبها وهو المالك ولنا قوله عم اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل ولانها لقطة وفي التصدق بعد مدة
التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه اعتبارا بلقطة الحل وتأويل ما رواه انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف
والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا قوله ثم تصدق فان جاء ربها اجازه وله اجره او
ضمن الآخذ اي الملتقط او المسكين فان تملك الآخذ بينا وللعابر اذا عرفها المدة التي يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها ان يختار
بين ان يحفظها رجاء الظفر بصاحبها وبين ان يتصدق بها عنه لان الواجب ايصال الحق الى مستحقه بقدر الامكان وذلك بايصال
العين عند الظفر بالمالك او بايصال العوض وهو ثواب الصدقة على اعتبار اجازة التصدق بها فان جاء المالك بعد
التصدق بالخيار ان شاء اجاز الصدقة فيكون ثوابها له وان شاء ان يضمن لانه كان مخيرا بين التضمين والامضاء لان الصدقة وان اذن
الشرع فيها فانها لم يأذن فيها المالك فيتوقف على الاجازة وان لم يجز الصدقة فله تضمين الملتقط لانه سلم مال الغير بغير اذنه
وان كان باذن الشرع لان اذنه مبيح وانه لا ينافي الضمان باعتبار حق العبد الا يرى ان الشرع اذن في تناول مال الغير
بغير اذنه حال المخمصة وانه لا ينافي الضمان وان شاء ضمن المسكين ضمانه اذا هلك في يده لانه قبض ماله بغير اذنه وان
كان قائما في يده اخذه ان شاء لانه عين ماله واي تضامن لا يرجع على واحد اما الملتقط فلانه ملكها من وقت التصدق

فيكون

فيكون متصدقا بمال نفسه فلا يضمن غيره واما الفقير فلانه عوض ما قبض اليه قوله كالبعير وجوزت اي كما يجب على صاحب اللقطة في
بهيمة وجدها رجل وتصدق بها بالخيار بين الاجازة والتضمين اعلم ان التقاط الشاة والبقر والبعير يجوز وقال مالك والشافعي
ان وجد البعير والبقر والفرس في الصحراء فالترك افضل لهما ان الاصل في اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع
واذا كان معها ما يدفع عن نفسها كالقرن وغيره يقل الضياع ولكنه يتوهم فيقضي بكراهة الاخذ والندب الى الترك ولنا
انها لقطة يتوهم ضياعها خصوصا في زماننا لان الغلبة لاهل الفساد فلا يؤمن وصول يد خائنة اليها فيستحق اخذها صيانة
لاموال الناس كما في الشاة قوله وما انفق عليها بلا اذن حاكم تبرع وباذنه دين على ربها يعني اذا انفق الملتقط عليها بغير
اذن الحاكم فهو متبرع لقصور ولايته عن ذمة المالك وان انفق بامره كان ذلك دينا على صاحبها لان للقاضي ولاية في مال
الغائب نظرا له وقد يكون النظر في الانفاق فانه لا بقاء للحيوان بلا نفقة عادة قوله واجر القاضي ماله منفعة وانفق
عليها منها كالآبق وما لا منفعة له اذن بالانفاق عليها وشرط الرجوع على ربها في الاصح ان كان هو اصلح والا باعها
وامر بحفظ ثمنها والضمير في قوله ان كان هو اصلح يرجع الى الاخير بالانفاق وشرط الرجوع اعلم ان الحاكم اذا رفع اليه ذلك نظر فيه ٧ كان م
فان كان للبهيمة منفعة للاجارة والاستعمال آجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ابقاء العين على ملكه من غير الزام الدين
عليه وكذلك يفعل بالعبد الآبق وان لم يكن لها منفعة وخاف ان يستغرق النفقة قيمتها باعها وامر بحفظ ثمنها
ابقاء له معنى عند تعذر ابقائه صورة وان كان الاصلح الانفاق عليها اذن في ذلك وجعل النفقة دينا على مالكها
لانه نصب ناظرا وفي هذا نظر من الجانبين وانما يؤمر بالانفاق يومين او ثلاثة على قدر ما يرى رجاء ان يظهر مالكها
فاذا لم يظهر يأمر ببيعها لان النفقة الدارة مستأصلة فلا نظر في الانفاق مدة مديدة وفي الاصل شرط
اقامة البينة من الملتقط حين قال فان رفعها الى الحاكم واقام البينة انه التقطها امره بان ينفق عليها
على قدر ما يرى وهو صحيح لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يأمر فيه بالانفاق وانما يأمر في الوديعة فلا بد من البينة
لكشف الحال وليست تقام للقضاء والخصم في مثل هذا ليس بشرط وان قال الملتقط لا بينة لي على انها لقطة
عندي يقول الحاكم له انفق عليها ان كنت صادقا فيما قلت حتى يرجع على المالك ان كان صادقا ولا يرجع ان كان
غاصبا وقوله شرط الرجوع عليه بناء على الاصح احترازا عن قول بعض اصحابنا فانهم يقولون ان مجرد امر القاضي بالانفاق
عليه يكفي الرجوع قوله وللمنفق حبسها لاخذ نفقته اي نفقة المنفق يعني اذا احضر المالك فللملتقط ان يمنعها
منه حتى يحضر النفقة لانها حي بنفقته فصار كانه استفاد الملك من جهته فاشبه المبيع واقرب منه فكر رد
الآبق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا آنفا قوله فان هلكت بعد حبسه سقطت وقبله لا يعني اذا هلكت وقبله لا
اللقطة بعد حبس الملتقط لا يسقط لانه لا تعلق للنفقة بها حقيقة وانما يأخذ صفة الرهن عند اختيار ٧ سقطت النفقة ولو هلكت قبل الحبس ٥
الحبس كالوكيل بالشراء اذا نقد الثمن من مال نفسه له ان يرجع به على الموكل ولو هلك قبل الحبس لا يسقط ما وجب له على
الموكل ولو هلك بعد الحبس يسقط لانه في معنى الرهن عند اختيار الحبس فيهلك بما حبس به قوله فان بين مدعيها علامتها
حل الدفع ولا يجب بلا حجة يعني اذا حضر رجل وادعى اللقطة لا يدفع الى مدعيها حتى يقيم البينة فان بين علامتها

بان يسمى وزن الدراهم وعددها ووعاءها ووكاءها حل للملتقط الدفع اليه ولا يجبر عليه وكذا في القضاء وقال
مالك والشافعي يجبر لانه اذا اصاب العلامة ظهر ان الظاهر انه المالك اذ الانسان قلما يقف على اوصاف دراهم غيره
والاستحقاق ثبت باعتبار الظاهر ظهورا عند عدم المنازع كما يثبت الاستحقاق لذي اليد باعتبار الظاهر والملتقط
غير منازع له لانه لا يدعيها لنفسه ولنا انه يدعي ما لا في يد غيره فيحتاج الى البينة لقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليد حق مقصود كالملك حتى وجب الضمان على الغاصب بازالة اليد فلا يستحق الا ببينة كالملك والعلامة
لا تدل على الملك لانه قد يقف المرء على قدر مال صاحبه وقد لا يقف على قدر مال نفسه وحل الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام ٧ وقدم
فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه وهذا الامر للاباحة بدليل الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي الحديث فان دفعها اليه ياخذ منه كفيلا نظرا منه لنفسه فربما يكون صاحبها غيره فيجيء فيضمنه ولا يتمكن
من الرجوع على هذا الآخذ منه لانه قد يتوارى فيحتاط بالاخذ الكفيل منه وهذا خلاف ما اذا لم ياخذ كفيلا لغيره وانما ياخذ من الرجوع ح
كفيلا لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عند ابي حنيفة لان التكفيل ثمه لغيره وان صدقه دفعها اليه ولا يجبر على الدفع
كالوجاد يحيل الى المودع وقال ابنا ومحمد المودع في استرداد الوديعة حيث فصدقه حيث لا يجبر على الدفع اليه لانه اقر
بحق القبض في ملك الغير وقيل يجبر على الدفع لان المالك يغير من حضر في مسئلة الوديعة وفي اللقطة ليس بخصم
ملكه ظاهرا قوله وينتفع بها فقيرا او الآن وان لم يكن فقيرا تصدق ولو على اهله وفرعه وعرسه يعني اذا كان
الملتقط فقيرا فلا بأس بان ينتفع به لما فيه من تحقيق النظر من الجانبين وهو نظر الثواب للمالك ونظر الانتفاع
للملتقط ولهذا جاز الدفع الى فقير غيره وكذا اذا كان الفقير اباه او ابنه او زوجته وان كان غنيا لما ذكرنا وان
كان الملتقط غنيا لم يجز له ان ينتفع بها وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام في حديث ابي رضي الله عنه فان جاء صاحبها فادفعها
اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولانه انما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة لها والغني يشاركه فيه ولنا
انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما وراءه
على الاصل والغني محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره في مدة التعريف والفقير قد يتوانى لاحتمال استغنائه فيها
وانتفاع ابي رضي الله عنه كان باذنه عليه الصلاة والسلام وانتفاع الغني باذن الامام يجوز كتاب
الآبق يندب اخذه لمن قوي عليه وترك الضال قيل احب اعلم ان اخذ الآبق لمن يقدر على اخذه افضل
لما فيه من احياء ماليته وللمال حرمة كالنفس فكما ان احياء النفس مندوب فكذا احياء المال وكذلك الضال وقيل
بل ترك الضال افضل لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق قوله ولمن رده ان الآبق قنا او مدبرا
او ام ولد من مدة سفر اربعون درهما وان لم يعدلها ان اشهد انه اخذه للرد ومن اقل منها بقسطه يعني اذا
رد رجل عبدا آبقا على مولاه من مسيرة ثلثة ايام فصاعدا فله عليه جعل اربعون درهما وان رده لاقل من
ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شيء الا بالشرط وهو قول الشافعي لانه متبرع بمنافعه
فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب

اربعين

اربعين ومنهم من اوجب ما دونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا من
اقوالهم ولان في ايجاب الجعل حملا على رد الآبق لان فعل ذلك على حاجة الحسبة نادر فكان فيه صيانة
اموال الناس ثم التقدير بالسمع ولا سمع في الضال فامتنع الايجاب فيه ولان الضال لا يحتاج الى الحفظ بقدر حاجة
الآبق لتواري الآبق واختفائه دون الضال ويقدر الرضخ في الرد فيما دون السفر باصطلاحهما وقيل
براي القاضي وقيل يقسم الاربعون على الايام الثلثة لانها اقل مدة السفر والجعل واجب في رد المدبر وام
الولد لانهما مملوكان رقيقان فيتصور منهما الاباق كالقن فان قيل الجعل يجب لاحياء المالية ولا مالية
لام الولد خصوصا عند ابي حنيفة قلنا المالك احق بكسبها ولها مالية باعتبار كسبها وقد احياه الراد بالرد فيستوجب
الجعل عليه فان مات المولى قبل ان يصل اليه فلا جعل له لانهما عتقا بموته ورد الحر لا يستوجب الجعل وهذا الحكم
في ام الولد وكذا في المدبر اذا خرج من الثلث فان لم يخرج فكذلك عندهما لانه حر مديون وعنده يصير كالمكاتب
ولا جعل لراد المكاتب لانه احق بكسبه فلا يكون محييا لماليته باعتبار الرقبة والكسب وفي المسئلة الثانية اذا كانت
قيمته اقل من اربعين درهما له اربعون درهما عند ابي يوسف وعند محمد يقضى له بقيمته الا درهما لان وجوبه ثبت احياء
للحقوق نظرا لهم ولا نظر في ايجاب اربعين برد ما لا يساوي ذلك وكذا ان هذا تقدير عرف شرعا بالاجماع وقيل
قدروه باربعين درهما بلا تعرض بقيمة العبد فيجب اتباعه ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل
فانه يجوز لانه حط عنه والمسئلة الثالثة ينبغي اذا اخذه ان يشهد انه ياخذه ليرده فالاشهاد حتم عليه
على قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه
لنفسه لان الاصل ان يعمل الانسان لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الآخذ او اتهبه او ورثه من الآخذ فرده
على مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه لانه ضمن بالاخذ على هذا الوجه ولما رده رده لاسقاط الضمان عن نفسه فكان
رادا لنفسه الا انه اذا اشهد انه اشتراه ليرده فله الجعل لانه حينئذ يكون رادا للمالك وهو متبرع في اداء الثمن
فلا يرجع على المولى بما ادى من الثمن قوله وان ابق منه لم يضمن يعني اذا ابق من الراد لم يضمن لانه امانة في يده وهذا
ان اشهد على نفسه انه ياخذه ليرده على سيده ولا جعل له لانه كالبايع من المالك في الرد وعليه كالمشتري فلما انتهى
ابقاء الثمن مع تعذر تسليم المبيع وان مات العبد في يده لا يضمن ولا جعل له كالمبيع يتلف في يد البايع وهذا لان
وجوب الجعل لاحياء المالية ولم يتم ذلك حيث لم يصل الى يد سيده ولو اعتقه المولى كما لقيه يجب الجعل لكونه قابضا
باعتاقه لانه اتلاف للمالية وقد وصل العبد الى المولى الا ترى ان المشتري اذا اعتق المبيع قبل القبض يصير قابضا
وكذا يجب الجعل ان باعه المولى من الراد لانه صار قابضا لما نفذ تصرفه ولكن سلامة الثمن له باعتبار رده فصار
كسلامة العين له اذ سلامة العوض كسلامة المعوض قوله فان لم يشهد فلا شيء له اي الجعل عند ابي حنيفة ومحمد
لما ذكرنا قوله وضمن ان ابق منه اي من الراد وهذا اذا لم يشهد لانه اخذه لنفسه وهذا اذا لم يشهد لانه اخذه لنفسه واخذ مال الغير
بغير اذنه سبب للضمان قوله وعلى المرتهن جعل رده لان الراد احيى ماليته بالرد وهي حق المرتهن اذ استيفاء دينه منها والجعل ٧ قوله

بمقابلة اجزاء المالية فيكون الجعل عليه والرد في حيوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا
اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه وان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون
وما زاد كالامانة والواو وتخليصه عن الجناية بالفداء ولبثت بعض المسائل في نسخة بعد الربعة كتاب المفقود
فقدت الشيء اذا غاب عنك فقدا وفقودا وفقدانا **قوله** غايب لم يدر اثره حي في حق نفسه فلا ينكح عرسه ولا يقسم ماله
ولا يفسخ اجارته اعلم ان المفقود اسم لغايب لم يدر اخ موضعه وحيوته وموته فاهله في طلبه يجدون وقد خفا عليهم مستقره
لا يجدون وانقطع عنهم خبره واستتر عليهم اثره فبالجد ربما يصلون الى المراد وربما يتاخر اللقاء الى يوم التناد
وحكمه في الشرع انه حي في حق نفسه حتى لا ينكح زوجته ولا يقسم ماله ولا يفسخ اجارته حتى يثبت موته او قتله لان ثبوت حيوته
باستصحاب الحال فان علم حيوته فيستصحب ذلك ما لم يظهر خلافه والاستصحاب للحال معتبر في ابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات
ما لم يكن ثابتا وفي الامتناع عن النكاح والقسمة والفسخ ابقاء ما كان فيكون الاستصحاب حجة فيه **قوله** ويقيم القاضي
من يقبض حقه ويحفظ ماله ويبيع ما يخاف فساده وينفق على ولده وابويه وعرسه يعني اذا صار الرجل مفقودا ينصب
القاضي وانما يطلب الورثة من ياخذ حقوقه ويحفظ ماله ويقوم عليه لان القاضي ناظر لكل من عجز عن النظر لنفسه
والمفقود عاجز عن النظر لنفسه وفي نصب القايم على ماله والحافظ نظر له فينصب من يحفظ ويقوم عليه ولا شك انه يقبض
غلاته ودينا اقربه غريم لانه من الحفظ ويخاصم في دين وجب بعقد الغيم لان العاقد اصيل في حقوق العقد وفي كل
دين كان المفقود تولاه وفي نصيب له كان من عقار او عروض في يد رجل لا يخاصم الوكيل فيه من يجحده لانه بمالك
ولا نايب عن المالك في الخصومة في ذلك وانما هو حافظ ما له فقط وحفظه يتحقق فيما وصلت اليه يده فاما الخصومة
واقامة البينة فيما لم يكن في يده فقط فليس من الحفظ فيكون الوكيل فيه كاجنبي آخر ولا يلزم انه وكيل بقبض
حقوقه لانه وكيل بالقبض من جانب القاضي وهو لا يملك الخصومة اتفاقا والخلاف في الوكيل بقبض الدين من جانب الوكيل
المالك واذا لم يكن له الخصومة فلو حكم بذلك كان حكما للغايب وعليه انه غير جايز لان القضاء الفعلي الخصومة والخصومة
من الغايب غير ممكن فكيف يتصور القطع ثم ما كان يخاف عليه الفساد كالثمار ونحوها يبيعها القاضي لانه تعذر عليه
لانه تعذر عليه حفظ صورته ومعناه فينظر له بحفظ المعنى ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا
ولاية له على الغايب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن وينفق على اولاده وزوجته وابويه
من ماله والاصل فيه ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضوره بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان
القضاء حينئذ يكون اعانة على ذلك وكل من لا يستحق النفقة في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة
ح تجب بالقضاء والقضاء على الغايب ممتنع فمن القسم الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور
الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة والعم والعمة والمراد بقوله من ماله الدراهم والدنانير لان النقدين
قيمة ما يستحقونه من المطعوم والملبوس فاذا كان له في ماله جنس ما يستحقونه دفعه اليهم واذا كان ماله دينا او
وديعة فان اعترف المديون والمودع بالمال وبالزوجية والنسب انفق عليهم من ذلك وان كان لا هو عند القاضي

لم يحتج

لم يحتج الى الاعتراف وان ثبت عنده بعض ذلك احتاج الى الاعتراف في الباقي وهو الصحيح وقال زفر لا ينفق من
الوديعة عليهم لان اقرار المودع ليس بحجة على الغايب وهو ليس بخصم على الغايب فان انفق المديون او المودع عليهم بغير امر
القاضي فهما ضامنان لان الحق لم يصل الى مالكه ولا الى نايبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان القاضي نايب عنه وان
كان المودع والمديون جاحدين مطلقا او كانا جاحدين للنكاح والنسب لم يكن لاحد من مستحقي النفقة ان يخاصمهم في ذلك
لان ما يدعيه للغايب لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانها لا يتعين في هذه الحالة **قوله** ميت في حق غيره
فلا يرث من غيره ابو يوقف قسطه من مال مورثه ان علم الارث من الغير الى تسعين سنة فان ظهر حيا قبلها فله
ذلك فلا قلنا ان المقتضي بالحال يصلح لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ثابتا وفي توريثه من الغير اثبات
امر لم يكن ثابتا ولان حيوته باعتبار الظاهر وهو يصلح حجة لدفع الاستحقاق لا للاستحقاق فلا نحكم به بميراث غيره وهو قوله
فلا يرث من غيره ان نصيب المفقود من الميراث لا يعطى للمفقود من الارث فيوقف الى تسعين سنة لان حيوة المفقود محتملة
والمحتمل يكفي للتوقف كما في الجنين فان ظهر حيا قبل تسعين سنة من المائة علم انه كان مستحقا وان لم يظهر حيا حتى بلغ تسعين
سنة فيما وقوله يرد على ورثة صاحب المال كالموقوف للجنين اذا انفصل الجنين ميتا ثم اعلم ان الحكم بموته لتسعين
سنة هو ظاهر المذهب وعليه الفتوى وذكر العقودي وهو ان يمضي عليه ما يزيد على سنة من حين ولادته هو رواية
الحسن عن ابي حنيفة قال صاحب الهداية وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف يقدر بمائة سنة
وقدره بعضهم بتسعين والاقيس انه لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين سنة وعند مالك اذا مضى عليه اربع سنين يفرق
القاضي بينه وبين امرأته اذا سالت ذلك ثم تعتد عدة الوفاة ثم تتزوج من شاءت من الازواج فان جاء الاول قبل دخول
الثاني بها فهو احق وان جاء وقد دخل بها الثاني فلا سبيل عليها هكذا قضى عمر رضي الله عنه وكفى به قدوة واماما ولانه
منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد مضي مدة اعتبارا بالايلاء والعنة وبوخذ المقدار من الايلاء وهو الاربع
والسنين من العنة اخذا بالشبهين ولنا قوله عليه السلام في امراة المفقود انها امرأته حتى ياتيها البيان وقول علي كرم الله وجهه
فيها هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته
والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وقد صح ان عمر رضي الله عنه رجع الى قول علي كرم الله وجهه
ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبره الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الاوبة
والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة **قوله** وبعدها يحكم بموته في ماله يوم تمت المدة فتعتد عرسه للموت ويقسم
ماله بين من يرثه الآن ومن مات قبل ذلك لم يرث منه وحاصله انه اذا تمت تسعون سنة من حين ولد يحكم بموته حكما
يحكم القاضي بموت المفقود في ماله يوم تمت المدة فتعتد امرأته عدة الوفاة ويقسم ماله بين ورثته الموجودين باذ ذلك الوقت
الذي حكم القاضي بموته كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي يعتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث من المفقود
لانه لم يحكم بموته فيما قبله كما اذا كانت حيوته معلومة ولا يحكم بموته في مال غيره من زمان فقده فيرد ما وقف للمفقود على
ورثة صاحب المال يوم مات صاحبه كالموقوف للجنين اذا انفصل الجنين ميتا وكذا لو اوصى رجل للمفقود ومات الموصي

حيوته معلومة

يتوقف لان الوصية اخت الميراث وشرط الاستحقاق للموصى له بقاؤه حيا بعد موت الموصي كالميراث وفي الميراث
يتوقف فكذا في الوصية ثم الاحالة لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه يعطى اقل النصيبين ويوقف
الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن بنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن
والمال في يد اجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت البنتان الارث دفع النصف اقل النصيبين اليهما لانهما يستحقان
هذا القدر بيقين وفي الزيادة الى الثلثين شك ويوقف النصف الاخر ولا يدفع الى ولد الابن لان المفقود يحجب ولد
الابن لو كان حيا فلا يستحق ولد الابن الارث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي لان المال لا يخرج من يد ذي اليد
بلا خصم الا اذا ظهر منه خيانة فلا يؤمن عليه ونظيره الحمل فانه يوقف له نصيب ابن واحد باختيار الفتوى ولو كان
معه وارث اخر كان لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه وان كان ممن يسقط بالحمل لم يعط وان كان
ممن يتغير به يعطى اقل النصيبين كما في المفقود / الاصل في جواز الشركة ما روي ان اسامة بن شريك جاء الى رسول الله
صلعم فقال له اتعرفني فقال وكيف لا اعرفك وكنت شريكي كنت نعم الشريك لا تداري ولا تماري وبعث صلعم والناس
يتعاقدون الشركة فقررهم على ذلك قوله وهي ضربان شركة ملك وهي ان يملك اثنان عينا وكل كالاجنبي في
مال صاحبه وشركة عقد وركنها الايجاب والقبول وشرطها عدم ما يقطعها كشرط دراهم مسماة من الربح لاحدهما اعلم ان
الشركة ضربان شركة الملك وهي ان يملك اثنان عينا ارثا او شراء او هبة او صدقة او وصية او استيلاء او يختلط
مالاهما بلا صنع احدهما او يخلطاه خلطا يمنع التمييز اصلا كما في البر بالبر او الاحرى كالبر بالشعير وحكم هذه الشركة
ان كل واحد في نصيب صاحبه بمنزلة الاجنبي فيجوز له بيع حصته من شريكه ومن غير شريكه فلا يتصرف في نصيب صاحبه
الا باذنه لان تصرف الغير في ملك الغير لا يجوز الا باذن منه او ولاية عليه ولم يوجد منهما فكان كل واحد في نصيب الاخر
كالاجنبي فلم يجز تصرفه في نصيبه الا باذنه وجاز تصرفه في حصة نفسه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه
لا يجوز الا باذنه والفرق ان في هاتين الصورتين باع معينا غير مقدور التسليم بسبب عدم الامتياز بين ملكه وملك
شريكه او نقصه فملكه غير مقدور التسليم وملك غيره غير مقدور وعلى بيعه فاشترط رضاه لانه عند وجود رضاه نصيب صاحبه
يكون ملكا له عوضا عما ملك من نصيبه وشركة العقد وركنها الايجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك في كذا وكذا
ويقول الاخر قبلت وشرطها ان يكون عقدا لا يوجب انقطاع الشركة متعددا فاذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح
فانه لا يجوز الشركة لان هذه الشركة توجب انقطاع الشركة لانه قد لا يربح الا ذلك القدر وحكمها سميناه لاحدهما او ان
يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون المستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمها وهو الشركة
في المال فلا تجوز الشركة في الاحتطاب والاحتشاش وما شابه ذلك لانه لا يقبل التوكيل فان التوكيل عبارة عن اثبات ولاية
التصرف فيما كان ثابتا للموكل ولا يكون ثابتا للموكل والاحتطاب ثابت للوكيل قبل الوكالة فلا يكون قابلا للوكالة فلا يكون
قابلا للشركة قوله وهي على اربعة اوجه مفاوضة اعلم ان الشركة على اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة الصنائع وشركة
الوجوه فوجه الانحصار فيما هو اذا انه ان يذكر المال في عقد الشركة ام لا فان ذكر فلا يخلو اما ان يلزم اشتراط المساواة في ذلك

باداء

المقدم

كتاب الشركة ؟

الى تخليطهما خلطا ؟

الزم

الاحتطاب

في راس ربح ام لا فان لزم فالمفاوضة والا فالعنان وان لم يذكر المال فلا يخلو اما ان يشترط العمل فيما بينهما في مال الغير ام لا
فالاول الصنائع والثاني الوجوه كذا في النهاية قوله وهي شركة متساويين مالا وتصرفا ودينا فلا تصح الا بين متحدين حرية
وعقلا اي بلوغا وملة اي دينا اعلم ان شركة المفاوضة هي ان يشترك الرجلان فيتساويا في مالهما وتصرفهما ودينهما لانها
شركة على العموم في جنس التجارات يفوض كل واحد امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هي من المساواة قال قائلهم
لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا اي متساوين فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء
في ذلك المال والمراد به ما يصلح الشركة فيه احترازا عن العرض والعقار وكذا في التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا يملكه الاخر يفوت
المساواة وكذا في الدين لما يجيء ان شاء الله تعالى والقياس ان لا يجوز شركة المفاوضة وهو قول الشافعي لانها تتضمن الوكالة
بشيء مجهول الجنس والكفالة للمجهول فان كل واحد منهما يكون كفيلا عن صاحبه فيما يلزمه بجهة التجارة وكل بانفراده فاسد
فعند الانضمام اولى وقال مالك لا ادري ما المفاوضة وهو تناقض لانه اذا لم يعرفه كيف يحكم بالفساد اذ لا تصديق بلا
تصور ولنا قوله عم فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس تعاملوها من غير نكير وبه يترك القياس كما في الاستصناع ودخول
الحمام والجهالة متحملة فيما يكون تبعا غير مقصود كما في المضاربة ولا ينعقد الا بلفظ المفاوضة لان اكثر الناس لا يعرفون
جميع شرائط المفاوضة فيجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله فان بينا جميع ما يقتضيه المفاوضة من غير تصريح
المفاوضة صحت المفاوضة اذ العبرة للمعنى لا اللفظ فلا تصح المفاوضة الا بين الحرين البالغين المسلمين او الذميين لتحقق
التساوي بينهما في الملك والتصرف واهلية الوكالة والكفالة وان كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا يجوز ايضا لما قلنا ولا يصح بين
الحر والعبد ولا بين الصبي والبالغ لانعدام المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والعبد لا يملك واحدا منهما الا باذن
السيد والصبي لا يملك الكفالة اذ لم تكن ولاية الاذن اولا او يملك التصرف لعدم ركن الشركة الا انه يكره لان الذمي لا يهتدي الى الجائز
من العقود ولهما انهما تساويا في التصرف فان الذمي لو اشترى براس المال خمورا او خنازير جاز ولو اشتراها مسلم لا يصح
ولا يصح بين العبدين ولا بين الصبيين وان اذن لهما ابوهما ولا بين المكاتبين لانعدام صحة الكفالة من هؤلاء وفي كل
موضع لم يصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذكر في العنان كان عنانا لاجتماع شرائط العنان وهذا لان المفاوضة
اعم من العنان فاذا بطل معنى العموم بقي معنى الخصوص في اثبات العنان بلفظ المفاوضة كما جاز اثبات الخصوص
بلفظ العموم قوله ويتضمن الوكالة والكفالة اعلم ان المفاوضة ينعقد على الوكالة لتحقيق المساواة
فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة نحوهما جميعا قوله وما يشتريه كل الا الطعام لاهله وكسوتهم اي وما يشتريه
كل واحد منهما يقع على الشركة لان مقتضى المفاوضة المساواة وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف فكان
شراء احدهما كشرائهما الا الطعام لاهله والادام وكسوتهم وكسوته فانها تكون له خاصة استحسانا والقياس
ان يكون على الشركة لانها من عقود التجارة فكان من جنس ما تناوله عقد الشركة وجه الاستحسان انها مستثناة
من مقتضى المفاوضة للضرورة لان الحاجة الراتبة من الطعام والكسوة معلوم الوقوع ولا يمكن ايجابها
على صاحبه ولا التصرف في ماله وشراؤه ما هو من ضروري فاختص به ماله نفسه وللبائع ان يطالب بثمن الطعام والكسوة

ودينهما

انتهاء ؟

كتابيا ؟

باذنه ولا بين المسلم والكافر عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
يجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة
تصرف يملكه احدهما كالمفاوضة بين الشافعي والحنفي فانها
جائزة ويتفاوتان في التصرف ؟

المقصود من الشركة في المال على ما بينا والكفالة
لتحقيق ؟

اينما شاد المشتري بالاصالة وجب بامر بسبب الالتزام وصاحبه بالكفالة لانه كفل عنه بما يلزمه بالشري
ويرجع الكفيل على المشتري بحصته مما ادى لانه قضى دينا عليه من مال مشترك بينهما قوله وكل دين لزم احدهما مما يصح فيه الشركة
كالشراء والبيع والاستيجار او بكفالة بامر ضمنه الآخر وبغير امره لا هو الصحيح يعني ان كل دين لزم احدهما بدلا
عما يصح فيه الشركة فالآخر ضامن تحقيقا للمساواة ومما يصح فيه الشركة الشراء والبيع والاستيجار ومما لا يصح فيه
الشركة الجناية على بني آدم والنكاح والخلع بان كانت المراة عقدت عقد المفاوضة ثم خالعت مع زوجها والصلح عن
دم العمد وعن النفقة فان ما يلزم احدهما من الارش والمهر وبدل الخلع والصلح لا يلزم الآخر لانها لم يدخل تحت
المفاوضة لكونها ليست بتجارة اذ هي مبادلة المال بالمال والارش بمقابلة الدم وبدل الخلع بمقابلة البضع
والنفقة بازاء الاحتباس وشيء منها ليس بمال ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة وقالا
لا يلزمه لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والعبد الماذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار لا يصح
كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي
على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء صح لتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم يصح ممن ذكره
ويصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة
انه يلزم صاحبه فلو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يقع الاجل فلا يتحقق المعاوضة
ولو كانت الكفالة ~~ولو كانت الكفالة~~ بغير امره لم يلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المعاوضة وضمان الغصب
والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة لانه معاوضة انتهاء قوله وان ورث احدهما او وهب له ما تصح فيه الشركة
وقبض صارت عنانا لا في العرض والعقار اي ورث في العرض والعقار بقيت مفاوضة اعلم انه اذا وقع في يد
احد المتفاوضين مال يصلح راس مال الشركة كالدراهم والدنانير بالارث او الهبة او الصدقة يبطل المفاوضة
ويصير عنانا لان المساواة فيما يصلح راس مال الشركة شرط للمفاوضة ابتداء وبقاء وقد فاتت اذ لا اخر
لا يشاركه فيما حصل بسبب التجارة او بما يشبهها لثبوت الوكالة كما ذكر وهذه الاسباب ليس بتجارة الا انما ينقلب لاصابه لانه انما يشاركه فيما
عنانا لعدم اشتراط المساواة فيه وهذا العقد غير لازم فيكون للدوام حكم الابتداء وكما ان ابتداء الشركة في الحال ولا
مساواة بينهما فيكون عنانا وانما يبطل المفاوضة اذا قبض الدراهم والدنانير فان لم يقبضها لم يبطل لان الدين
لا يصلح راس مال المفاوضة فاذا قبضها الآن ازداد مال احدهما من جنس ما يصلح راس مال المفاوضة فيبطل المفاوضة لا يصلح
وان كان الموهوب او الموروث لا يصح راس مال الشركة كالعروض والعقار والدين لا يبطل المفاوضة لان
المساواة فيما لا يصلح راس مال الشركة ليست بشرط للمفاوضة قوله وعنان وهو شركة في كل تجارة او في نوع
ولا يتضمن الكفالة قوله وعنان معطوف على قوله مفاوضة اعلم ان شركة العنان وهو ان يشترك اثنان في
عموم التجارات او يشتركا في نوع بز او طعام يتضمن الوكالة ليتحقق مقصود الشركة وهو التصرف في مال الغير
اذ لا يكون الا بها عند عدم الولاية دون الكفالة لانها انما يثبت في المفاوضة ضرورة المساواة التي يقتضيها بها

المفاوضة

المفاوضة وهذا اللفظ لا ينبئ عنها لانه ماخوذ من قولهم عن اي عرض قال ابن السكيت كانه عن لهما شيء
فاشتركا فيه او من عنان الفرس كما ذهب اليه الكسائي والاصمعي لان كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض المال الى صاحبه
او كانه يجوز ان يتفاوتا في راس المال والربح كما يتفاوت العنانان في يد الراكب حالة المد والارخاء وذا لا ينبئ
عن الكفالة وحكم التصرف لا يثبت على خلاف مقتضى اللفظ قوله ويصح ببعض ماله ومع فضل مال احدهما اي يجوز عقد
شركة العنان ببعض المال من احدهما دون البعض وكذا يجوز مع التفاضل في المال لان المساواة في المال ليست
بشرط فيه اذ اللفظ لا يقتضيها قوله وتساوي ماليهما دون الربح وفي نسخة صدر الشريعة لا الربح يعني يصح عقد شركة
العنان مع التساوي في المال والتفاضل في الربح وعكسه خلافا لزفر والشافعي لهما ان التفاضل في احدهما مع التساوي
في الآخر يفضي الى ربح ما لم يضمن فان المال اذا كان نصفين والربح اثلاثا فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان
فان الضمان بقدر راس المال فكما لا يصح الوضيعة على هذا الوجه فكذا الربح ولان الاصل عندهما ان
الشركة في الربح بناء على الشركة في المال حتى شرطا الخلط والربح نماء المال فيستحق بقدر الملك في الاصل ولنا قوله عم الربح
على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين من غير فصل بين التساوي والتفاضل ولان استحقاق الربح قد يكون بالعمل كالمال
كما في المضاربة ولعل احدهما اكثر عملا واحذق فيه فلا يرضى بالمساواة فمست الحاجة الى التفاضل بخلاف اشتراط
جميع الربح لاحدهما لانه يخرج العقد من الشركة ومن المضاربة ايضا الى قرض باشتراطه للعامل او الى بضاعة
باشتراطه لرب المال ولان هذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة باعتبار الاسم ووجود
العمل فعملنا بشبه المضاربة فقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان وبشبه الشركة فقلنا بانه لا يبطل هذا العقد باشتراط
العمل عليهما قوله ومع كون مال احدهما دراهم والآخر دنانير ~~او كانت لاحدهما دراهم~~ وبلا خلط يعني اذا كان لاحد الشريكين
دراهم وللآخر دنانير او كانت لاحدهما دراهم سود وللآخر بيض فاشتركا يجوز الشركة عندنا وعند زفر والشافعي
لا يجوز بناء على الخلاف في وجوب الخلط فعندنا لا يشترط وعندهما يشترط لهما ان الربح فرع المال ولا يقع الشركة في الفرع
الذي هو الربح الا بعد الاشتراط في الاصل بالخلط لان محل الشركة هو المال ولهذا ينضاف اليه ويشترط راس المال
ليكون الشركة في الثمن مستندة الى المال ولو هلك مال احدهما قبل الخلط هلك من نصيبه ولهذا شرطنا الخلط وعند
اتحاد الجنس فان الجنس والخلط شرط ومع الاختلاف غير ممكن فلا يصح الشركة مع فوات شرطها وهذا بخلاف المضاربة
الحال ١٧ لان المضارب ليس بشريك في المال ولكنه عامل لرب المال فيستحق الربح عماله على العمل وعلى هذا الاصل تبتني الاحكام من
وجوب الخلط واعتبار الاتحاد في الجنس وتساوي الربح مع عدم شركة التقبل والاعمال ولنا ان الشركة في الربح
مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقيق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان
الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح براس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف
وكيل فاذا تحققت الشركة بالتصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد بالتصرف وهو الربح بدون الخلط فصار
قوله كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوي في الربح ويصح شركة التقبل وكل مطالب بثمن ما شراه لا غير ثم رجع على

شريكه بحصته ان اداه من ماله وانما يطالب المشتري بالثمن دون الشريك لانه هو العاقد والشركة تضمنت الوكالة دون
الكفالة والوكيل هو الاصيل في الحقوق وانما يرجع على شريكه بحصته من الثمن اذا كان قد ادى الثمن من مال نفسه لانه وكيل من
جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله بان يقول اشتريت عبدا ونقدت الثمن
من مالي وهلك العبد فعليه البينة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الغير وهو منكر والقول للمنكر مع اليمين قوله ولا تصح الا
بالنقدين والفلوس النافقة والتبر والنقرة ان تعامل الناس بهما التبر ذهب غير مضروب والنقرة فضة غير مضروبة
اعلم ان شركة المال لا تصح مفاوضة كانت او عنانا الا بالدراهم والدنانير والتبر والفلوس النافقة وقال مالك تجوز بالعروض
والمكيل والموزون اذا كان الجنس واحدا لانها عقدت على راس مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة لان القياس
يابى جوازها فيما فيه ربح ما لم يضمن فيقتصر على مورد الشرع ولنا انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن لانه اذا باع كل واحد منهما
راس ماله وتفاضل الثمنان فما يستحقه احدهما من الزيادة في مال صاحبه ربح ما لم يملك وما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير
لان ثمن ما يشتريه في ذمته اذ هي لا تتعين فكان ربح ما يضمن ولان اول التصرف في العروض البيع وفي النقود الشراء
وبيع احدهما ماله على ان يكون الآخر شريكا في ثمنه لا يجوز وشراء احدهما شيئا بماله على ان يكون المبيع بينه وبين غيره
جائز واما الفلوس النافقة فلانها تروج كالاثمان فاخذت حكمها و هذا قول محمد لكونها ملحقة بالنقود عنده
وعندهما لا تصح الشركة والمضاربة بها لان الرواج في الفلوس عارض يثبت باصطلاح الناس وذا بصدد الزوال ساعة فساعة
فيصير عروضا فلا يصلح راس المال في الشركة والمضاربة ويروى عن ابي يوسف مثل قول محمد والاقيس ان يكون قوله مع
ابي حنيفة لانه اذا باع فلسا بفلسين باعيانهما يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف و يتعين الفلوس بالتعيين كالجوز
والبيض وعند محمد لا يجوز ولا يتعين الفلوس الرائجة بالتعيين كالنقود فكذا في حكم الشركة وعن ابي حنيفة انه يصح
المضاربة بها قال الشيخ ابو الحسن علي بن محمد الاسبيجابي في المبسوط الصحيح ان عقد الشركة على الفلوس يجوز على قول الكل
لانها صارت ثمنا باصطلاح الناس ولهذا لو اشترى شيئا بفلوس بعينها لم يتعين تلك الفلوس للثمنية حتى لا ينفسخ
العقد بهلاكها قبل القبض واما التبر فقد جعل في شركة الاصل والجامع الصغير بمنزلة العروض فلم يصح راس مال الشركة
والمضاربة وجعل في الصرف كالاثمان حتى لا ينفسخ العقد بهلاكه قبل التسليم فيجوز الشركة لان الذهب والفضة خلقا
ثمنين وجه الاول وهو ظاهر المذهب ان الثمنية تختص بالضرب المخصوص اذ قبل الضرب يجوز ان يصرف الى شيء آخر وبعده
لا يصرف الى شيء آخر ظاهرا اما لو المعتبر فيه العرف في كل بلدة جرى التعامل بالمبايعة بالتبر فهو كالنقود لا يتعين في العقود
ويصح الشركة به ونزل التعامل باستعماله ثمنا منزلة الضرب المخصوص وفي كل بلدة لم يجر التعامل بالمبايعة بالتبر فهو كالعروض
في العقود ولا يصح الشركة به واما المكيل والموزون والعددي المتقارب فلا يصح الشركة بها قبل الخلط اتفاقا ولكل واحد
منهما متاعه وله ربحه وعليه وضيعته وان خلطا ثم اشتركا والجنس متحد فعند ابي يوسف لا يصح شركة عقد بل المخلوط بينهما
شركة ملك وهو ظاهر الرواية وعند محمد بينهما شركة عقد وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا شرطا الربح لاحدهما زيادة على
قدر ملكه فعند ابي يوسف لا يصح ولا يستحق الزيادة بل الربح لكل واحد منهما بقدر ملكه وعند محمد يكون بينهما على ما شرطا
وجه ظاهر الرواية ان ما صلح راس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط وعدمه كالنقود فكذا ما لا يصلح راس مال الشركة لا يختلف
الحكم فيه بالخلط وعدمه ولان قبل الخلط انما لا يصح الشركة به لانه يتعين بالتعيين وهذا المعنى لا يبطل بالخلط ولمحمد انه مكيل

٧ بدارهم

٧ بعينه ح

راس مال الشركة

والموزون

والموزون عرض من وجه حتى يتعين بالتعيين ثمن من وجه حتى يصح الشراء به دينا في الذمة اخذا من احكام الثمن فلشبهه بالعرض
لم يصح الشركة به قبل الخلط ولشبهه بالثمن صحت الشركة به بعد الخلط توفيرا على الشبهين حظهما بخلاف العروض لانها ليست بثمن
في حال ولو اختلطا جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا لا ينعقد الشركة عندهم وان كانت شركة الملك ثابتة والفرق
لمحمد ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال حتى يضمن متلفه مثله فيمكن تحصيل راس مال كل واحد منهما وقت القسمة باعتبار
المثل فصار كالاثمان ومن جنسين من ذوات القيم حتى يضمن متلفه قيمته فلا يمكن تحصيل راس مال كل واحد منهما وقت
القسمة باعتبار المثل فصار كالعروض واذا لم يصح الشركة فحكم الخلط قد بيناه في كتاب الوديعة ان شاء الله تعالى و بالعروض ان [illegible]
بالعروض بعد ان باع كل نصف عرضه بنصف عرض الآخر يعني اذا ارادا الشركة بالعروض فالحيلة ان يبيع كل واحد منهما نصف عرضه
بنصف عرض صاحبه حتى صار كل واحد منهما مشتركا بينهما شركة ملك ثم يعقدان عقد الشركة بعده ان شاءا مفاوضة
وان شاءا عنانا فيصير العروض راس مال الشركة وبعد الآن راس مال كل واحد منهما يكون معلوما على المناصفة قطعا اذا كانت
قيمة متاعيهما سواء ولا يكون فيه ربح ما لم يضمن فيجوز ولو كان بين متاعيهما تفاوت بان يكون قيمة عرض احدهما مائة وقيمة عرض
الآخر اربعمائة يبيع صاحب الاقل اربعة اخماس عرضه بخمس عرض الآخر فصار المتاع بينهما اخماسا فان اربعة اخماس صاحب
الاقل ثمانون وخمس صاحب الاكثر كذلك ثمانون فصار الكل اخماسا بهذا الاعتبار قوله وبهلاك مالهما او مال احدهما قبل
هلاك مال الشركة او مال احد الشريكين قبل الشراء تبطل وهو ان الهلاك على صاحبه اي صاحب المال قبل الخلط فهلك في يده
او في يد الآخر وبعد الخلط عليهما اعلم انه اذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود
عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة
والوكالة المنصوصة فانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض واذا هلك المالان فالحكم ظاهر واما اذا هلك
احدهما فكذلك لان احد الشريكين لم يرض بشركة الآخر في ماله الا ليشركه في ماله فاذا هلك احدهما فات ذلك فيفوت رضاه
بشركته فيبطل العقد لعدم فائدته وايهما هلك هلك من مال صاحبه فان هلك في يده فظاهر وان هلك في يد الشريك فكذلك لانه
امانة في يده وهذا قبل الخلط واما بعده فيهلك من مال الشركة لعدم التمييز قوله فان هلك مال احدهما بعد شراء الآخر بماله فما اشتراه
لهما ورجع على الآخر بحصته من ثمنه اي رجع المشتري على احدهما الذي هلك ماله بحصته من الثمن يعني اذا اشترى احدهما بماله
وهلك مال الآخر قبل ان يشتري هذا الآخر بماله شيئا فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما
لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الآخر بعد ذلك ثم الشركة شركة ملك عند الحسن بن زياد حتى
لا ينفذ بيع احدهما الا حصته لان شركة العقد بطلت بهلاك احد المالين وشركة عقد عند محمد حتى اذا باع احدهما جاز
نفذ بيعه في ذلك كما لو كان الهلاك بعد الشراء بالمالين ورجع على شريكه بحصته من ثمنه لانه اشترى نصفه بوكالته
ونقد الثمن من مال نفسه قوله وان هلك قبل شراء الآخر ان هلك حين الشركة ثم اشترى فالمشترى لهما شركة ملك ورجع بحصته من
ثمنه والا لا يعني اذا هلك احد المالين ثم اشترى الآخر شيئا بماله ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة بان يقول كل واحد منهما
لصاحبه كل ما اشتريته بالمال الذي عندك فاشتر نصفه لي فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطا لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها

٧ مولم

وبهلاك المعقود عليه

٧ في المختلط لان هلاك احدهما بعد حصول المقصود باحد المالين وهو الشراء به فلا يبطل شركة العقد بينهما ح

ثابتة فكان مشتركاً بحكم الوكالة ويكون شركة ملك ويرجع على شريكه بحصته من الثمن لما بيناه وان ذكر مجرد الشركة ولم ينصا
على الوكالة فيما كان المشترى للذي اشتراه خاصة لان الوقوع على الشركة حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت
بطل ما في ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة فلا تبطل ببطلان الشركة قوله ولكل من شريكي مفاوضة وعنان ان
يبضع ويودع ويضارب ويوكل والمال في يده امانة اي بيد كل واحد من الشريكين امانة اما الابضاع فلان له ان يشترط الربح
كله لرب المال لانه معتاد في عقد الشركة ولانه لما كان له ان يستاجر على العمل والتحصيل بعوض دونه فيملكه واما الايداع فمعتاد ايضاً ولا يجد
منه التاجر بداً فيملكه والمضاربة دون الشركة فلان المضارب يثبت له التصرف في مال رب المال وفي الشركة يثبت لكل منهما
ولاية التصرف في مال الآخر فجاز ان يتضمن الشركة بخلاف المضاربة دون الشركة لان الشيء لا يستتبع ما هو مثله واما التوكيل
فيملكه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة معقودة وهذا بخلاف الوكيل بالشراء فانه لا يملك التوكيل لانه
عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله واما كون المال في يد كل منهما امانة فلانه قبض المال باذن المالك
لا على وجه البدل كالمقبوض على سوم الشراء ولا على وجه الوثيقة كالرهن فكان كالوديعة قوله وشركة الصنائع والتقبل وهي
ان يشترك صانعان كخياطين او خياط وصباغ ويتقبلا العمل والاجر بينهما صحت وان شرطا العمل نصفين والمال اثلاثاً اي
الاجرة اثلاثاً بينهما قوله وشركة الصنائع معطوف على قوله مفاوضة او على قوله عنان على الاختلاف المعروف في علم النحو ان شركة
الصنائع والتقبل ان يشترك الخياطان والصباغان او الخياط والصباغ على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما
وهذه الشركة جائزة عندنا خلافاً للشافعي له ان محل الشركة المال لانها وضعت لتثميره فلا بد من راس المال ليحصل الزيادة
والنماء بالعمل فيه فاذا عدم المال كيف يتحقق الشركة ولنا انها كما وضعت للتثمير شرعت للتحصيل وذا ممكن فان كل واحد
واحد منهما اذا تقبل عملاً فهو اصيل في النصف ووكيل على صاحبه في النصف والوكالة في التقبل جائزة فصار العمل واجباً
عليهما وما حصل من العمل يكون بينهما فيتحقق الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافاً لمالك وزفر
فيهما لهما ان كل واحد منهما عاجز عن العمل الذي يتقبله صاحبه لانه ليس من عمله فلا يحصل المقصود من عقد الشركة ولنا
ان جوازها باعتبار الوكالة والتوكيل بتقبل العمل صحيح ممن يحسن ذلك العمل وممن لا يحسنه اذ لا يتعين على المتقبل
اقامة العمل بنفسه بل له ان يقيم باعوانه واجرائه وهذا النوع من الشركة قد يكون مفاوضة وقد يكون عناناً عند
استجماع شرائط المفاوضة لامكان تحقيق المفاوضة في الاعمال كما في الاموال وفي العنان من هذه الشركة يجوز شرط
التفاضل بالمال المستفاد بالعمل مع شرط التساوي في العمل بان شرطا العمل نصفين وشرطا المال اثلاثاً لانهما تابعان
للعمل وقد يكون بينهما تفاوت في العمل فيصح منهما اشتراط التفاوت في الربح والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر قوله
ولزمهما عمل يقبله احدهما فيطالب بالاجر ايهما ويطالب كل واحد بعمل قبله احدهما ويبرأ الدافع بالدفع اليه والكسب
بينهما وان عمل احدهما فقط يعني ان احد الصانعين اذا تقبل العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يكون
مطالباً بذلك العمل ويطالب بالاجر ويبرأ دافع الاجرة بدفعها الى كل واحد منهما واما وجوب تمام العمل عليه فبنصفه
بالاصالة ونصفه بالكفالة وهذا في المفاوضة ظاهر لما مر وفي غير المفاوضة كالعنان ووجهه ان هذه الشركة تقتضي
الضمان لان ما يتقبله كل واحد منهما مضمون على صاحبه ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى
مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل لا في غيره اذا ذكره حتى قالوا اذا اقر احدهما بدين من صابون او اشنان

لم يصدق

لم يصدق على صاحبه ويلزمه خاصة لان التنصيص على المفاوضة لم يوجد ونفاذ الاقرار موجب المفاوضة وان عمل احدهما
دون الآخر فالكسب بينهما على ما شرطا لان الشركة انعقدت على التقبل وذلك بافرادهما والعمل من احدهما ما عليه
وما على صاحبه فيصير صاحبه كالمستعين بالعامل قوله وشركة الوجوه وهي ان يشتركا بلا مال ليشتريا بوجوههما
ويبيعا فيتضمن مفاوضة ومطلقها عنان اعلم ان الرابع من شركة العقود شركة الوجوه وهي ان يشترك
اثنان ولا مال لهما على ان يشتريا بالنسيئة بوجاهتهما ويبيعا وما ربحا فهو بينهما وسميت شركة الوجوه
لانه انما يشترى بالنسيئة من له وجاهة عند الناس وانما يقع عناناً ومفاوضة لامكان تحقيق الوكالة
والكفالة في الابدال وهي الثمن والمثمن وعند الاطلاق يكون عناناً لانه المتعارف فالمطلق ينصرف الى
المتعارف وهي جائزة عندنا باطلة عند الشافعي لما ان عنده لا بد من راس المال لينعقد عليه العقد
فيتحقق معنى التثمير ولنا ان صحة شركة العقد باعتبار الوكالة وتوكيل كل واحد منهما صاحبه بالشراء
على ان يكون المشترى بينهما نصفين او اثلاثاً صحيح فكذا الشركة التي تتضمن معنى الوكالة اعلم ان المفاوضة
منها ان يكون الرجلان من اهل الكفالة وان يكون ثمن المشترى على كل واحد منهما نصفه وان يكون المشترى
بينهما نصفين وان يتلفظا بلفظ المفاوضة كذا في شرح الطحاوي قوله وكل وكيل الآخر فيما اشتراه اي كل واحد
منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان نفاذ تصرف الغير على الغير بولاية او وكالة ولا ولاية فيتعين الوكالة
هذا اذا كان عقد الشركة مطلقاً اما ان شرطت فيها المفاوضة فكل وكيل الآخر وكفيله قوله فان شرطا مناصفة
المشترى او مثالثته فالربح كذلك او شرطاه اثلاثاً فالربح كذلك ولا يجوز ان يتفاضلا فيه لهذا لان الربح
لا يستحق الا باحد ثلاثة اشياء اما بالمال او بالعمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب
يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف يستحقه بالضمان ولا استحقاق بغير ذلك الا ترى
ان من قال لآخر تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان
على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى والزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة
الوجوه ليست في معنى المضاربة فلا يلحق بها بخلاف العنان لانه في معناها اذ كل واحد منهما يعمل في مال الآخر
فالحقناه بها دلالة فان قيل جاز ان يكون فضل الربح منا بفضل العمل كما في العنان قلنا انما جاز اشتراط زيادة
الربح لزيادة العمل اذا كان العمل في مال معلوم كما في العنان والمضاربة ولم يوجد هنا قوله ولا تصح الشركة في
الاحتطاب والاحتشاش والاصطياد وما حصل لكل فله وما اخذاه معاً فلهما نصفين وما حصل باعانة
الآخر فله وللآخر اجر مثله بالغاً ما بلغ عند محمد ولا يزاد على نصف ثمنه عند ابي يوسف اعلم ان الشركة في الاحتطاب
والاحتشاش والاصطياد ~~وما حصل لكل فله وما اخذاه معاً فلهما نصفين وما حصل باعانة الآخر فله وللآخر~~
~~اجر مثله بالغاً ما بلغ عند محمد ولا يزاد على نصف ثمنه عند ابي يوسف اعلم ان الشركة في الاحتطاب والاحتشاش~~
~~والاصطياد~~ واجتناء الثمار من الجبال واخذ كل شيء مباح لا يجوز وما اخذه كل واحد منهما او احتطبه فهو له

كالمستعين

لا بماله

المشترى

وشرط التفضل بالكل يعني اذا شرطا ان يكون المشترى بينهما نصفين فالربح كذلك

ان يستبضع

ما يحصل

كل بالعمل ويطالب بالاجر وفي نسخة صدر الشريعة لزم كلا عمل قبله احدهما ويطالب صح

دون حاجة لان الشركة تتضمن الوكالة والتوكيل في اخذها هو مباح باطل لان التوكيل اثبات ولاية التصرف فيما هو ثابت
للموكل وليس بثابت للوكيل وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه هنا لان الوكيل يملك الاحتطاب وغيره بلا اذنه وتوكيله فيبطل
امر الموكل به واذا بطل التوكيل لا يثبت الشركة لان الشركة مما لا ينعقد بلا وكالة واذا لم يثبت يثبت الملك للآخذ فان
اخذاه معا فهو بينهما نصفان لان الاستواء في سبب الاستحقاق وهو الاخذ يوجب الاستواء في الاستحقاق وان اخذه
احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر في عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه
وجمعه وحمله الآخر يكون للقالع وللمعين اجر مثله بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابي يوسف لا يجاوز عن نصف ثمن ذلك لانه
عمل له بعقد فاسد فاستحق اجر مثله فلا يتجاوز به المسمى كسائر الاجارات الفاسدة لانه قد رضي به ولمحمد ان
الجهالة متفاحشة فان نصف ما يحطب غير معلوم اصلا فبطلت تسميته بخلاف سائر الاجارات لان الجهالة فيها يسيرة
قلنا ان الجهالة وان كانت متفاحشة الا انها بعرضية الزوال بواسطة العلم بها بعد الجمع فيعتبر رضاه ولا يزاد عليه
قوله ولا تصح الشركة في الاستقاء بان كان لاحدهما بغل وللآخر راوية ليستقي احدهما والكسب للعاطر وعليه اجر
مثل ما للآخر يعني اذا اشتركا ولاحدهما بغل وللآخر راوية يستقي عليها الماء وهي المزادة من ثلثة جلود والقلل
بغير السقاء لانه يروي الماء والجلد والكسب بينهما فسدت الشركة لانعقادها على احراز المباح وهو الماء والكسب
كله للمستقي لانه المحرز وعليه اجر مثل الراوية ان كان صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل لانه استوفى
ملك الغير وهو الراوية او البغل بعقد فاسد فيجب اجر المثل قوله والربح في الشركة الفاسدة على قدر المال كما اذا شرط في
الشركة دراهم مسماة من الربح لاحدهما فيفسد الشركة فيكون الربح بقدر الملك حتى لو كان المال نصفين وشرط الربح
اثلاثا فالشرط باطل ويكون الربح نصفين وهذا لان الربح فيها تابع للمال فيتقدر بقدره والزيادة انما تستحق بالتسمية
والتسمية فاسدة فبقي الاستحقاق على قدر راس المال قوله وتبطل الشركة بموت احد الشريكين ولحاقه بدار الحرب
مرتدا اذا قضي به اي باللحاق لان الشركة تتضمن الوكالة والوكالة تبطل بالموت وباللحاق بدار الحرب اذا حكم القاضي
به لانه بمنزلة الموت كما مر في السير واذا بطلت الوكالة بطلت الشركة اذ لا بد لها منها وسواء علم الشريك
بموت صاحبه او لا لانه عزل حكمي فلا يشترط علمه بثبوته ضمنا للموت بخلاف فسخ احد الشريكين الشركة حيث يتوقف على
علم الآخر لانه عزل قصدي فيعتمد العلم لان فيه نوع حجر فشرط علمه لثبوت الحجر دفعا للضرر عنه قوله ولم يزك احدهما
مال الآخر بلا اذنه فان اذن كل صاحبه فادياه ولاء ضمن الثاني وان جهلا باداء الاول وان اديا معا ضمن
كل نصيب غيره اعلم انه ليس لاحد الشريكين ان يؤدي الزكوة مال الآخر الا باذنه لان كل واحد منهما نايب عن صاحبه
في التجارة وليس منها اداء الزكوة وان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي زكوته عنه فاديا
على التعاقب ضمن الثاني للاول عند ابي حنيفة علم باداء الاول او لا وعندهما ان علم باداءه ضمن والا لا وان
اديا معا مثلا ان اذن كل واحد بغيبة صاحبه واداهما في زمان واحد ولا يعلم تقدم احدهما على الآخر ضمن كل
كل واحد منهما نصيب صاحبه علم او لم يعلم عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن ان لم يعلم ومبنى هذا الخلاف المامور باداء الزكوة

اذا تصدق

اذا تصدق على الفقير بعدما ادى الآمر بنفسه لما انه اتى بما امر به فلا يضمن وهذا لان المامور به التمليك من الفقير اعم
اذ الظاهر انه انما يامر بما يندرج في وسعه وما يندرج في وسعه هو التمليك من الفقير لا وقوع المؤدى زكوة لتعلقه بنية الموكل حتى
يقع الزكوة والثاني ليس في وسع الوكيل اذا نوى الموكل ولا يقع زكوة لو كان على العكس وصار كالمامور بذبح دم الاحصار ٧ وحج الآمر
لم يضمن المامور علم به او لا ولابي حنيفة انه مامور باداء الزكوة والمؤدى لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر
اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انما يلتزم الضرر لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداءه وعري اداء المامور
عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم
ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسئلتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون
دم الاحصار قوله فان شرى مفاوض امة باذن شريكه ليطاها فهي له بلا شيء واخذ كل بثمنها يعني اذا اذن احد المتفاوضين
لصاحبه ان يشتري جارية ليطاها ففعل فهي له بغير شيء عند ابي حنيفة وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لان الشراء وقع
للمامور على الخصوص فكان الثمن واجبا عليه على الخصوص فكان الثمن وقد ادى الثمن من مال الشركة فيرجع عليه بنصف
الثمن كما اذا اشترى طعاما او كسوة كما نقل او قضى ثمنه من مال الشركة وهذا لان من ضرورة حل الوطي اختصاصه بالملك
اذ لو وقع مشتركا يحرم الوطي واختصاصه به يقتضي على الاختصاص بسببه هو الشراء وله ان الشراء وقع على الشركة واداء
الثمن من مال الشركة فلا يرجع عليه شريكه بشيء منه كما لو اشتراها بغير امر شريكه وهذا لان مقتضى المفاوضة ان يقع
كل شراء وبيع على الاشتراك تحقيقا كما ساواة وهما لا يملكان تغيير مقتضاها مع بقاءها وحل الوطي اليه لا لوقوع الشراء له
على الخصوص بل لان المشتري يملك نصيب الشريك بعد الشراء بتمليك من جهته وهذا التمليك يثبت في ضمن الاذن بالوطي
اذ مع وقوع الشراء على الشركة لا يحل له وطيها الا بعد تمليك الآذن نصيبه منه بطريق الهبة فاقتضى الاذن بالوطي
بلا ذكر عوض شرط التمليك منه وهو الهبة وهو جائز لان يهبها لا ينقسم فكان الاذن قال المشتري بعد الامة
على الشركة ثم يملك نصيبه بالهبة فاذا اشترى وقبض تمت الهبة كما لو اشتراها ثم وهب احدهما نصيبه من صاحبه بما
تصيره ويحل وطيها والثمن عليهما بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى من قضية الشركة بحكم الضرورة
اذ الحاجة الى الطعام والكسوة اصلية لازمة والتخصيص بالهبة باطل لانه ينقسم فيقع الملك في المشترى للمشتري
على الخصوص بنفس الشراء فيكون الثمن عليه على الخصوص والحاجة الى الوطي غير معلومة الوقوع في هذه الشركة فلم يثبت الاستثناء
حال الوقوع بعدمها في الحال والوقوع بعد ذلك محتمل فلم يثبت الاستثناء بالشك وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء
بالاتفاق وهذا معنى قوله واخذ كل اي كل واحد من المتفاوضين بثمنها اي بثمن الجارية لانه دين وجب بسبب التجارة
والمفاوضة تضمنت الكفالة فصار كالطعام والكسوة كتاب الوقف هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق
بالمنفعة كالعارية وعندهما هو حبس على ملك الله تعالى اعلم ان الوقف في اللغة مصدر وقفه اذا حبسه وقفا ووقف بنفسه
وقوفا يتعدى ولا يتعدى ومنه وقف ارضه على ولده لانه حبس الملك عليه وقيل للموقوف وقف تسمية بالمصدر وجمع على
اوقاف كوقت واوقات وقالوا الايقاف لغة ردية قليلة حكاها اللغويون والازهري ومعنى الشرع عند ابي حنيفة حبس العين

٧ اذا ذبح بعدما زال الاحصار وحج
صح

علی ملك الواقف والتصدق بالمنفعة علی الفقراء او علی وجه من وجوه الخير بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة والتصدق
بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عند ابي حنيفة وهو المذكور في الاصل والاصح انه جائز اجماعا الا انه غير لازم عنده كالعارية يرجع
فيه ويباع ويوهب ويورث وعندهما حبس العين علی ملك حكم الله تعالی فيزول ملك الواقف عنه الی الله تعالی علی وجه تعود منفعته الی
العباد فيلزم ولا يباع ولا يورث كالمسجد واللفظ يحتمل المذهبين والترجيح بالدليل لهما قول النبي عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين اراد
ان يتصدق بارض له تدعی ثمغ تصدق باصلها لا تباع ولا تورث ولان الحاجة ماسة الی ان يلزم الوقف منه ليصل ثوابه
اليه علی الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالی اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فيجعل كذلك ولابي حنيفة رحمه
قوله عليه السلام لا حبس عن فرائض الله تعالی اي لا مال يحبس بعد موت المالك عن القسمة بين ورثته ثم قال لا يبقی علی ملكه يكون حبسا
عن فرائض الله تعالی وعن شريح جاء محمد عليه الصلوة والسلام ببيع الحبس وهو كل ما وقفته لوجه الله انقاضا او دارا او اذا انفق
علی انه لا يزول عن ملكه بجعله موقوفا ولان الملك باق فيه بدليل انه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنی وغير ذلك والملك فيه للواقف
الا يری ان له ولاية التصرف فيه بصرف غلاته الی مصارفها ونصب القوام فيها الا انه تصدق بمنافعه فصار شبيه العارية ولانه
يحتاج الی التصدق بالغلة دايما ولا يتصدق عنه الا بالبقاء علی ملكه ولانه لا يمكن ان يزال ملكه لا الی مالك لانه غير مشروع
مع بقائه كالسايبة بخلاف الاعتاق لانه اتلاف وبخلاف المسجد لانه جعل خالصا لله تعالی ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا
لم ينقطع حق العبد عنه فلم يصر خالصا لله تعالی ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه فلم يصر
خالصا لله تعالی قوله ولو وقف علی الفقراء او بنی سقاية او خانا او رباطا لابناء السبيل او جعل ارضه مقبرة لا يزول ملك الواقف
عنه وان علقه بموته كان مات فقد وقفت في الصحيح الا ان يحكم به حاكم والا ان يجعله مسجدا و افرزه بطريقه واذن للناس
بالصلوة فيه وصلی واحد اعلم انه اذا وقف ارضه او داره علی الفقراء او بنی السقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنو السبيل
او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتی يحكم به الحاكم عند ابي حنيفة لان الحكم اذا قضی في محل مجتهد فيه
ينفذ ولم يبق ان يسلم الواقف ما وقفه الی المتولي ثم يرجع محتجا بعدم اللزوم فيقضي القاضي باللزوم فيلزم ولو حكم ببطلان
الحكم بينهما بلزوم الوقف فالصحيح انه لا يرتفع الخلاف والقاضي ان ينبغي ان يبطله وما يكتب في صك الوقف ان قاضيا من
القضاة قضی بلزوم هذا الوقف وبطلان الرجوع ليس بشيء في الصحيح ولو علقه بموته بان يقول اذا مت فقد وقفت داري
علی كذا فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم علی هذا ان الملك
اذا كان باقيا فيه الی الموت فالمانع من انتقاله الی الوارث لانا نقول الكائن منه تعلق حق الميت به من جهة وصول الثواب
اليه بعد الموت علی الدوام ويزول الملك عندهما بدون حكم الحاكم لما بينا الا ان عند ابي يوسف يزول بمجرد القول وهو قول الشافعي
بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد لا بد من التسليم الی المتولي لان حق الله تعالی انما يثبت فيه في ضمن التسليم الی العبد
لان التمليك من الله تعالی وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فياخذ حكمه فينزل منزلة الزكوة
والصدقة هذا في الوقف اما في بناء السقاية والخان والرباط وجعل ارضه مقبرة فعند محمد يزول الملك اذا استقی
الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا الميت في المقبرة لان التسليم عنده شرط والشرط تسليم نوعه
وذلك بما ذكرنا ويكتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس كله ولو سلم الی المتولي صح التسليم في هذه الوجوه لانه نايب عن
الموقوف عليه وفعل النايب كفعل المنوب في التسليم عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير للمتولي فيه وقيل
يكون تسليما لانه يحتاج الی من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح تسليمه والمقبرة في هذا بمنزلة المسجد علی ما قيل لانه

صح
بعد الموت ولا يلزم ؟

لا متولي

لا متولي له عرفا وقد قيل هو بمنزلة السقاية والخان فيصح التسليم الی المتولي لانه لو نصب المتولي يصح وان كانت بخلاف
العادة واذا بنی مسجدا لم يزل ملكه عنه حتی يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلی فيه واحد زال عند
ابي حنيفة عن ملكه اما الافراز فلانه لا يخلص لله تعالی الا به واما الصلوة فيه فلانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد
ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوة فيه اولانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفی بصلوة
الواحد فيه في رواية ابي حنيفة وكذا عند محمد لان فعل كل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن محمد انه يشترط الصلوة بالجماعة
لان المسجد يبنی لذلك في الغالب وقال ابو يوسف يزول ملكه بقوله جعلته مسجدا لان التسليم عنده ليس بشرط لانه
اسقاط لملك العبد فيصير خالصا لله تعالی بسقوط حق العبد فصار كالاعتاق وقد بيناه من قبل قوله وان جعل تحته سرداب
لمصالحه ان هذه للوصل اعلم انه اذا جعل تحت المسجد سردابا لمصالح المسجد جاز كما في مسجد بيت المقدس لانه لا يكون السرداب
مملوكا لاحد السرداب بكسر السين هو بيت يتخذ تحت الارض للتبريد قوله فان جعل لغيرها او وسط داره
مسجدا واذن للصلوة فيه ولا قوله وسط داره بسكون السين لان هذا اسم مبهم لو اخرجه الوار لانه معنی بين طرفي الشيء
فكان ساكنا كذا في النهاية اي فان جعل تحت المسجد سردابا لغير مصالح المسجد فلا يكون مسجدا وله بيعه وان مات يورث عنه لانه
لم يخلص لله تعالی لبقاء حق العبد متعلقا به وروی الحسن عن ابي حنيفة انه قال اذا جعل السفل مسجدا او علی ظهره مسكن فهو مسجد
لان المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق في السفل دون العلو وعن محمد عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او
مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد ورأی ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد
انه حين دخل الري اجاز ذلك كله لما قلنا من ضيق المنازل كذا ذكره الامام ... وسط داره مسجدا واذن للناس
بالدخول فيه لا يكون مسجدا وله بيعه ويورث عنه لان ملكه محيط بجوانبه فكان له حق المنع والمسجد ما لا يكون لاحد فيه
حق المنع قال الله تعالی ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه ولانه ابقی الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالی
حتی لو عزل بابه الی الطريق الاعظم يصير مسجدا كذا ذكره الامام قاضي خان وعن محمد انه لا يباع ولا يوهب ولا يورث
اعتبره مسجدا هكذا وهكذا عن ابي يوسف انه يصير مسجدا لانه لما رضي بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق
دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل في الاجارة من غير ذكر قوله وعند ابي يوسف يزول اي ملك الواقف
عن الوقف بنفس القول وعند محمد بتسليمه الی المتولي وقبضه شرط لكن يشترط عنده تسليم كل شيء علی ما يليق
بتسليم الوقف قبض المتولي وتسليم المسجد هو الصلوة فيه وتسليم السقاية والخان والرباط والمقبرة الاستقاء
والسكون والدفن علی ما بينا ثم ذكر فروع هذا الاختلاف فقال فصح وقف المشاع هنا عند ابي يوسف لان
القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته وهي القسمة وقال محمد لا يجوز لان اصل القبض
عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد ايضا لانه
يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل القسمة ايضا فان كان الموضع
صغيرا عند ابي يوسف لبقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالی ولان المهاياة فيهما في غاية القبح بان يقبر فيه الموتی سنة ويزرع سنة

ويصلي فيه في وقت ويتخذ فيه الاصطبل في وقت بخلاف الوقف لامكان الاشتغال وقسمة الغلة ولو وقف
الكل ثم استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب
في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال ضيق لان الشيوع
في ذلك طارئ ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا
الهبة والصدقة المملوكة قوله وجعل غلة الوقف اي وصح جعل غلة الوقف او الولاية لنفسه وشرط ان يستبدل
به ارضا اخرى اذا شاء عند ابي يوسف خاصة اما الاول وهو جعل الغلة لنفسه فجائز عند ابي يوسف
وعليه مشايخ بلخ وذكر صدر الشهيد ان الفتوى على قول ابي يوسف ترغيبا للناس في الوقف وقال محمد لا وهو
الراوي لا يجوز وقيل ان الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد مبني على الاختلاف في اشتراط القبض والافراز فعند
محمد التسليم شرط ليخرج العين عن ملكه الى الله تعالى وينقطع اختصاصه به وشرط الغلة لنفسه ينافي ذلك
وقيل هي مسئلة مبتداة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط
الكل لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه
ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا
وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حيوته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان الوقف تبرع على وجه التمليك من الله تعالى
بالطريق الذي بينا فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كما في الصدقة
المنفذة واشتراط قطعة من المسجد لنفسه بان جعل بعض المسجد لنفسه ولابي يوسف ما روي ان النبي عم كان
ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل ان شرط ذلك جائز ولان الوقف
ازالة الملك الى الله تعالى فاذا جعله لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه
لنفسه وهذا جائز ونظيره ما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او
او يشرب منه او يدفن فيه ولان مقصوده القربة وفي الصرف الى نفسه ذلك قال عم نفقة الرجل على نفسه
صدقة واما شرط الولاية فيجوز عند ابي يوسف وهو قول هلال ايضا وهو ظاهر المذهب ولا يجوز عند محمد
بناء على اشتراط التسليم عنده فان اشتراط الولاية لنفسه ينافي شرط صحة الوقف ولهما ان المتولي انما يستفيد
الولاية من جهة الواقف بشرطه ومن لا ولاية له في نفسه يستحيل ان يفيدها غيره ولانه اقرب الناس
اليه فيكون اولى به كالمعتق اولى بالولاء واذا كان الواقف غير مامون على الوقف فللقاضي ان ينزع
الوقف منه نظرا للفقراء كما له ان يخرج نظرا للصغار ولو شرط الواقف ان ليس لسلطان ولا قاضي عزله
لا يلتفت اليه لكونه شرطا مخالفا للشرع واما شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء
ذلك فهو جائز عند ابي يوسف استحسانا وعند محمد جائز والشرط باطل لان هذا الشرط لا يؤثر في المنع
من زوال الملك والوقف يتم به فبقي الاستبدال شرطا فاسدا فيبطل كما في المسجد اذا شرط الاستبدال

او

او شرط ان يصلي فيه قوم دون قوم فالشرط باطل واتخاذ المسجد صحيح كذا هنا ولابي يوسف ان فيه تحويله
الى ما يكون خيرا من الاول او مثله فكان تقريرا لا ابطالا ولو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلثة ايام صح الوقف
والشرط عند ابي يوسف لما مر انه يجوز ان يجعل الواقف الغلة لنفسه ما دام حيا فلان يجوز ان يشترط الخيار لنفسه
ثلثة ايام ليرى النظر فيه وعند محمد وهلال الوقف باطل لان تمام الوقف على مذهب محمد بالقبض وشرط
الخيار يمنع تمام القبض ولهذا لا يتم القبض في الصرف والسلم مع شرط الخيار ولان تمام الوقف بتمام الرضا ومع
شرط الخيار لا يتم الرضا فيبطل الوقف كالاكراه على الوقف ثم لما لم يصح الوقف بشرط الخيار عند محمد لم ينقلب جائزا
بابطال الخيار بعد ذلك قوله وشرط تمامه ذكر مصرف مؤبد وقال ابو يوسف يصح بدونه واذا انقطع المصرف
صرف الى الفقراء اعلم ان ذكر التابيد شرط لتمام الوقف عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وليس بشرط
عند ابي يوسف وانما محل الخلاف في ذكر التابيد دون نفس التابيد لان التابيد شرط بالاجماع وهو الصحيح واما
الخلاف في ذكره فقال ابو يوسف اذا ذكر فيه جهة ينقطع جاز وكان بعدها للفقراء وان لم يسمهم لان لفظ الوقف
والصدقة ينبئ عن التابيد لكونه اسقاطا للملك بدون التمليك كالعتق فينصرف عند انقطاع الجهة المعينة
الى الفقراء لان كونه صدقة وقربة لا يحصل الا بذلك ولهما ان التصدق بالغلة قد يقع على وجه التابيد وقد
لا يقع فلم ينصرف مطلقه الى التابيد فوجب التنصيص والمقصود من الوقف انقطاع اختصاص الواقف به ولا يحصل
ذلك الا بذكر التابيد لان عدم توهم انقطاعه لا يترتب على الوقف مقتضاه ولهذا كان التوقيت فيه مبطلا
له كالبيع قوله وصح وقف العقار لا المنقول وعن محمد صح وقف منقول فيه تعامل كالفاس والمر والقدوم
والمنشار والجنازة وثيابها والقدر والمرجل والمصحف وعليه اكثر فقهاء الامصار اما العقار فلان جماعة
من الصحابة اوقفوه واما المنقول فمذهب ابي حنيفة انه لا يجوز وقفه وقال ابو يوسف يجوز وقفه ما كان
تبعا للعقار كما اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم عبيده فقد يثبت للتبع حالة التبعية من الحكم ما
لم يثبت له بطريق الاصالة كالشرب فيصح بيعه تبعا لا اصلا وكالبناء يصح وقفه مع الارض لا وحده ولانه تابعة
للارض في تحصيل ما هو المقصود منها فجاز وقفها ومذهب محمد كمذهب ابي يوسف لان محمدا يرى جواز وقف المنقول
المتعارف وقفه بطريق الاصالة فلان يرى جوازه تبعا اولى وقال محمد يجوز حبس ما يتعارف وقفه وقيل
ابو يوسف معه في وقف الكراع والسلاح في سبيل الله وهذا استحسان ووجهه ما ورد من الاثار المشهورة
في جوازه منها قوله عم واما خالد فقد حبس ادراعه وافراسه في سبيل الله وطلحة حبس دروعه في سبيل الله ويروى
كراعه والكراع الخيل وقد يدخل في حكمه الابل لانهم كانوا يجاهدون عليها ويحمل عليها السلاح ومحمد ترك القياس
بالتعامل والعرف كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في وقف هذه الاشياء التي تحتمل بها واكثر فقهاء الامصار
على قول محمد والفتوى عليه واما ما لا تعامل فيه فلا يجوز وقفه عندنا وقال الشافعي كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء
عينه ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه
فانه لا يتابد ولا بد من التابيد على ما مر فصار كوقف الدراهم والدنانير بخلاف العقار فانه متابد وبخلاف الكراع

والسلاح لورود الاثر فيه وبخلاف ما عداه المصنف للتعامل فيبقى ما وراء ذلك على اصل القياس وهذا لان العقار
يتأبد والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما في معناهما قوله واذا صح الوقف لم يجز بيعه
ولا تمليكه ولكن يجوز قسمة المشاع عند ابي يوسف وههنا مسائل الاولى اذا صح الوقف خرج عن ملك الواقف بالقضاء عنده
وبمجرد الوقف عند ابي يوسف وبالوقف والتسليم عند محمد لا يدخل في ملك الموقوف عليه وفي احد قولي الشافعي يصير ملكا للموقوف
ولكن لا يباع ولا يوهب ولا يورث لانه صدقة عليه فصار كالصدقة المنفذة والثانية انه لو ملكه الموقوف لنفذ بيعه
وسائر تصرفاته كما في سائر املاكه ولما انتقل عنه الى الفقراء بشرط الواقف والثالثة انه لا يصح تمليكه بالبيع والهبة
وغيرهما لانه اذا صح الوقف ولزم كان ازالة ملك لا الى مالك فلم يصح تمليكه كالعتق ولقوله عليه السلام تصدق باصلها
لا يباع ولا يوهب والثالثة اذا قضى القاضي بجواز وقف المشاع ونفذ قضاؤه وصار متفقا عليه لا يقسم المشاع عند ابي
حنيفة وبه نأخذ وقال ابو يوسف ومحمد يقسم لان القسمة تمييز وافراز لا بيع وتمليك فيجوز وله ان القسمة فيها معنى
لاشتمالها على الافراز والمبادلة وجهة المبادلة راجحة في غير المثليات ثم ان وقف نصيبه من عقار مشترك فهو الذي يقاسم شريكه لان ووجهة المبادلة
الولاية الى الواقف وبعد الموت الى وصيه وان وقف نصف عقار خالص له فالذي يقاسمه القاضي او يبيع نصيبه الباقي
من رجل ثم يقاسمه المشتري ثم يشتري ذلك منه لان الواحد لا يجوز ان يكون قاسما ومقاسما ولو كان في القسمة فضل دراهم
من احد الطرفين فان كان الشريك اعطى الدراهم فليس للواقف ان يأخذها منه لتفضل ما يصيبه في القسمة لانه بيع الوقف
وهو ممتنع وان اعطى الواقف شريكه الدراهم لتفضل ما صار في يده جاز لانه يصير مشتريا بقدر الدراهم فيكون حصة ما دفع
من الدراهم له قوله ويبتدأ من ارتفاع الوقف بعمارته وان لم يشترطها الواقف ان وقف على الفقراء وان وقف على معين
وآخره للفقراء فهي في ماله اي العمارة في ماله اعلم ان الواجب ان يبدأ من غلة الوقف بعمارته شرط ذلك الواقف او لم يشرط
اذا كان الوقف على الفقراء وكان فضل يقسم على الفقراء وان كان الوقف على رجل بعينه وآخره للفقراء فهي في ماله
اي مال الرجل في حال حياته ولا يؤخذ من الغلة لان الغرم بالغنم وكذا يكون نفقة العبد الموصى بخدمته على الموصى له
بالخدمة ثم ان الوقف اذا كان على الفقراء لا يمكن مطالبتهم بالعمارة لكثرتهم وتفرقهم وغلة الوقف اقرب اموالهم
فتجب فيها والعمارة وان لم تكن مشروطة في الوقف نصا فهي مشروطة اقتضاء لان مقصود الواقف ادرار الغلة مؤبدا على المساكين
وذلك انما يحصل باصلاحها وعمارتها فيثبت شرطا اقتضاء والثابت اقتضاء كالثابت نصا وان كان الوقف على رجل
معين يمكن مطالبته بالعمارة فيطالب بها ولا يحبس شيء من الغلة لاجلها لانه معين يمكن مطالبته وانما يستحق العمارة عليه
بقدر ما يبقى الوقف على الصفة التي وقفها الواقف وان خرب يبنى على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت غلتها مصروفة الى الموقوف
عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة عليه والغلة مستحقة له فلا يجوز صرف غلة مستحقة الى جهة غير مستحقة الا برضاه
ولو كان الوقف على الفقراء فكذلك في الصحيح لان صرف الغلة الى العمارة لضرورة ابقاء الوقف ولا ضرورة في الزيادة فوجب
صرف الغلة الى مصرفها وهو الفقراء قوله فان امتنع او كان فقيرا آجره الحاكم وعمره بالاجرة ثم رده الى من له السكنى
وفي التقييد بالحاكم فائدة وهي ان من له السكنى لا يؤجر لانه غير مالك [illegible] وان من له السكنى انما لا يجبر على العمارة لان في ذلك اتلاف
ماله فصار كما اذا امتنع صاحب البذر في المزارعة ولا يلزم ان يبطل حق السكنى بامتناعه من العمارة لان الامتناع يجوز ان يكون
لرضاه ببطلان حقه ويجوز ان يكون بعلة [illegible] على الحاكم ان يؤجرها باجرتها ثم يردها اليه فكان في حيز التردد فلم يسقط حقه وانما كان
على الحاكم [illegible] جمعا بين حق الواقف وحق من له السكنى فانه اذا لم يعمرها الحاكم ولا الساكن يفوت السكنى مطلقا فالعمارة مع تحصيل

الشيخ

الشيخ من التعطيل وللقاضي الولاية في ذلك كما لو امتنع من له الولاية الانفاق على عبده او بهيمته قوله ونقضه يصرف اي الى
الى عمارته او يدخر لوقت الحاجة اليها وان تعذر صرفه اليها بيع وصرف ثمنه اليها ولا يقسم بين مستحقيه النقض بضم النون البناء
المنقوض والجمع نقوض وعن الغوري النقض بالكسر لا غير كذا في المغرب وفي الصحاح ذكره بالكسر لا غير يعني ان ما انهدم من بناء
الوقف وآلته كالخشب وغير ذلك صرفه الحاكم في عمارة الوقف ان احتاج وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه
فيها لانه لابد من العمارة ليبقى على التأبيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفه فيها والا امسكه
حتى يتعذر عليه ذلك اوان الحاجة فيبطل المقصود من الوقف لانه
وان تعذر اعادة عينه الى موضعه فان الحاكم يبيعها
ويصرف الثمن في المرمة صرفا للبدل مقام المبدل
عند تعذر الشغل الى [illegible] ولا يجوز قسمة النقض
بين مستحقي الوقف لانه لا حق لهم في المنفعة وقت [illegible]
[illegible] حق السكنى فلا يصرف اليهم
[illegible] والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

تم وقع الفراغ من تحرير الكتاب بعون الله الملك الوهاب وقت الضحوة الكبرى مصليا على رسوله المجتبى في سنة ست وثلاثين وثمانماية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده